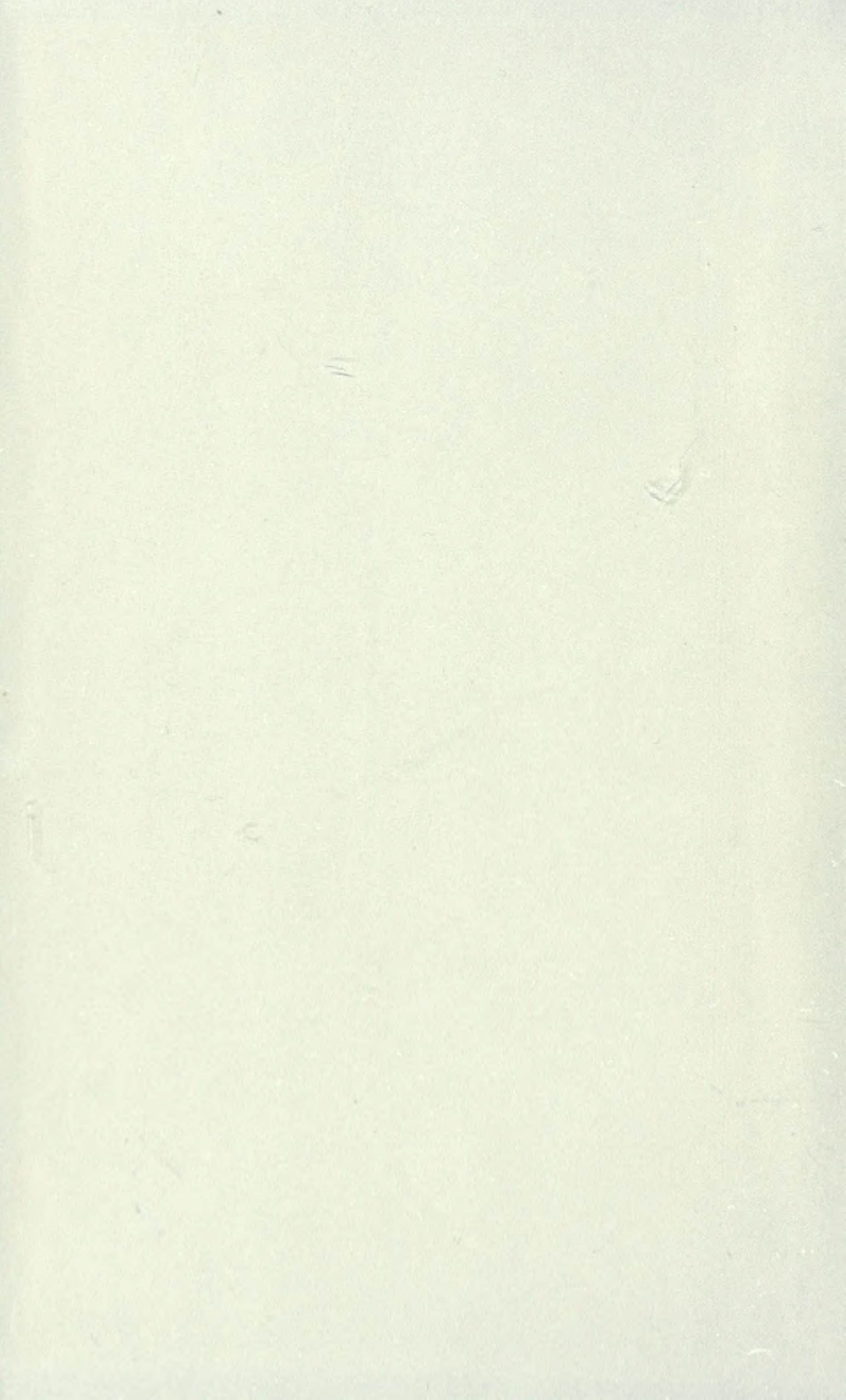
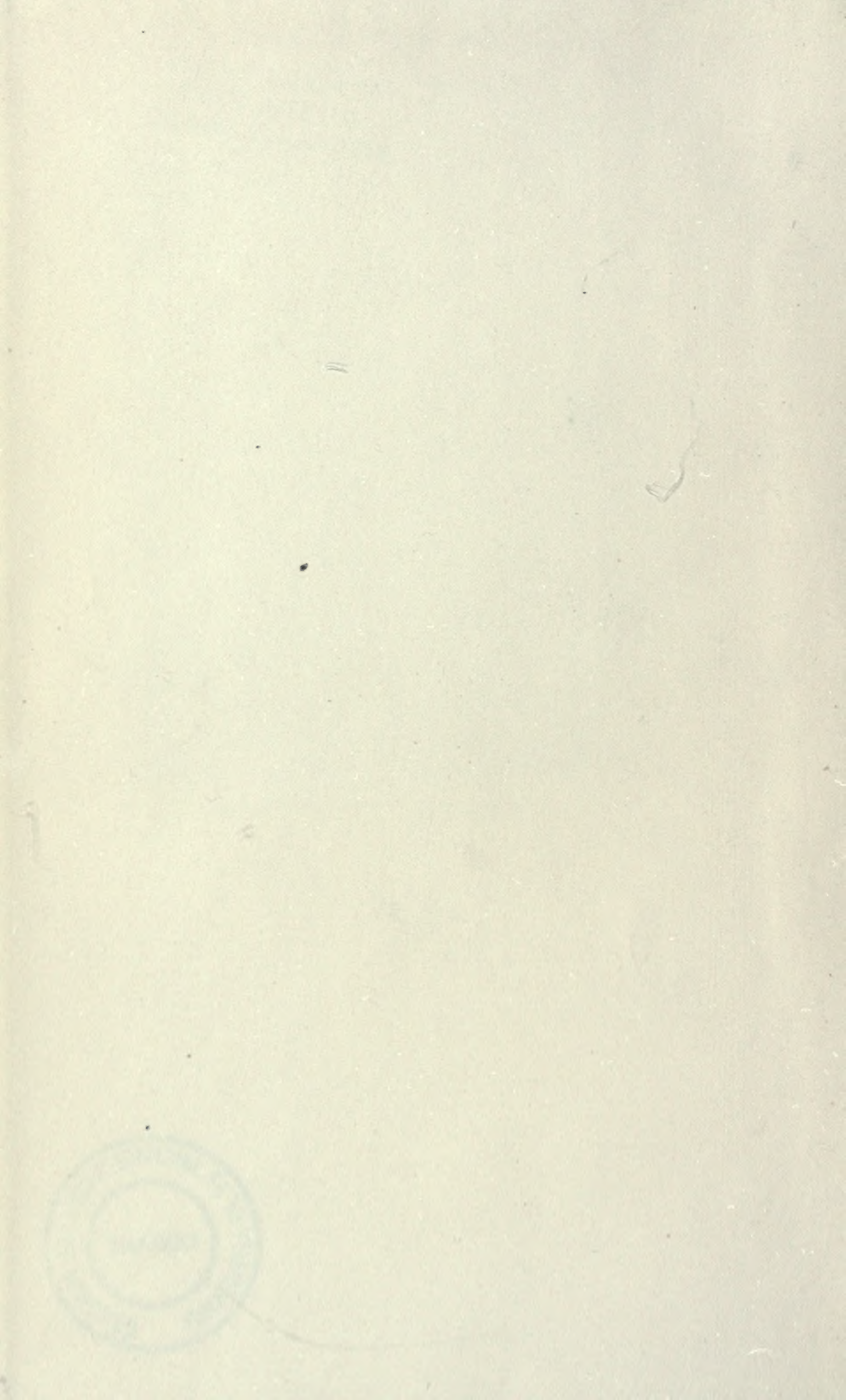
ESUS UND DIE FRAUEN




ΜΟΥCΙΚΗ


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY



Jesus und die Frauen

Bilder aus der Sittengeschichte der alten Welt

Von

Prof. D. Dr. Johannes Leipoldt



1 · 9 · 2 · 1

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Druck der Buchdruckerei Hans Adler
Greifswald

Vorwort

Die folgende sittengeschichtliche Untersuchung gilt einem Gegenstande, den man als aktuell bezeichnen darf. Dennoch vermied ich Seitenblicke auf die Gegenwart: die Frage nach der geschichtlichen Wahrheit sollte nicht verdunkelt werden. Meine Darstellung erstrebt für die evangelische Überlieferung Vollständigkeit. Damit diese Überlieferung im rechten Lichte erscheint, war es notwendig, breite Mitteilungen aus der jüdischen und außerjüdischen Geschichte um die Wende unsrer Zeitrechnung zu geben: hier ist Vollständigkeit natürlich nicht zu erreichen; doch meine ich, das Wesentliche hervorgehoben zu haben. Die Anmerkungen sind ausführlich ausgefallen: ich bemühte mich, nichts zu sagen, was ich nicht aus den Quellen belegen kann; dabei machten sich, bei dem Mangel an Vorarbeiten, oft umständliche Erörterungen notwendig.

Im Winter 1919/20 behandelte ich in meinem Seminare (in der Abteilung für Fortgeschrittene) das Thema „Urchristentum und Frauenfrage." Was ich meinen fleißigen Mitarbeitern für dies Buch verdanke, ist in den Anmerkungen kenntlich gemacht. Für freundliche Hilfe bei der Korrektur habe ich Professor Israel Kahan zu danken.

Leipzig, 8. September 1920 Leipoldt

Inhalt

1. Einleitung.

Zur Zeit Jesu gibt es eine Frauenfrage. In weiten Kreisen des Morgenlandes und Griechenlands gilt die Frau als minderwertig und wird entsprechend behandelt. Aber verschiedene Völker und Denker rütteln an den alten Vorurteilen[1].

Der Lateiner Kornelius Nepos († nach 32 vor Chr.) bemerkt in seiner Vorrede: „Welcher Römer fände es anstößig, sich von seiner Frau zu einem Gastmahle begleiten zu lassen? oder welche Hausfrau nimmt nicht den ersten Platz im Hause ein und bewegt sich an der Öffentlichkeit? Ganz anders in Griechenland. Dort wird die Frau nicht zum Gastmahle zugezogen, außer wenn sichs um Verwandte handelt; und sie verweilt nur in dem inneren Teile des Hauses, der sog. Gynaikonitis, wo nur nahe Verwandte Zugang haben"[2]. Griechen empfinden ebenfalls den Unterschied. Plutarch aus Chäronea († nach 120 nach Chr.) erwähnt als etwas Besonderes, daß römischem Herkommen gemäß auch Frauen nach ihrem Tode öffentliche Lobreden gehalten werden. Ferner, daß die Frauen in Rom ihre männlichen Verwandten mit einem Kusse begrüßen[3].

Auch in Egypten herrscht freiere Frauensitte. Die egyptische Frau steht z. B. zunächst nicht unter der Geschlechtsvormundschaft des Mannes[4].

Selbst für Griechenland gilt Nepos' Schilderung nicht durchweg[5]. Sie denkt wohl vorwiegend an Athen.

Hier verbietet man der Frau, auf die Straße zu gehen oder sich die Welt aus Türe oder Fenster zu betrachten: die Männer ließen ihre Gattinnen am liebsten durch Hunde bewachen[6]. Aber je weniger großstädtisch ein Ort ist, desto freier bewegt sich die Frau. Besonders auf dorischem Gebiete wird sie höher geschätzt. Sie hat in Sparta Einfluß auf die Politik und verfügt über Reichtümer[7]. Wir haben unter Plutarchs Namen eine Sammlung kleiner Geschichten unter dem Titel: „Aussprüche lakedämonischer Frauen[8]". Da lernen wir die Art der Dorerinnen kennen. Sie haben einen männlichen Zug. Sie können hart sein. Über allem steht ihnen das Vaterland. Zwar wird betont, daß das Mädchen dem Vater, die Gattin dem Manne gehorcht. Aber die Freiheit ist so groß, daß eine Frau fremde Gesandte zu sich bitten darf. Dabei geht echte Weiblichkeit nicht verloren[9]. Auch bei den Äoliern begegnet dergleichen. In Leuktra nehmen zwei Schwestern, die in Abwesenheit ihres Vaters allein das Haus hüten, fremde Wanderer als Gäste auf[10].

Ja, in der unmittelbaren Nachbarschaft Athens erhebt sich ein Heiligtum, vor dem Männer und Frauen gleich sind: zu den Mysterien von Eleusis sind beide zugelassen, auch Hetären, wohl auch Sklavinnen[11]. Hier zeigt Phryne (im vierten Jahrhundert vor Chr.) ihre Reize vor ganz Griechenland.[12] Mithra nimmt freilich keine Frauen in seine Mysterien auf. Deshalb verbündet er sich missionarisch mit Kybele, die viel von Frauen verehrt wird[13].

Und durch weite Teile der Mittelmeerwelt bringt die Predigt der Stoa. Sie setzt sich verschiedenfach für eine neue Wertung der Frau ein. Der römische Ritter

C. Musonius Rufus (im ersten nachchristlichen Jahrhundert) behandelt die Fragen, ob auch die Frauen philosophieren sollen, und ob man Töchter ebenso erziehen soll, wie Söhne: er bejaht beides. Seine Gründe muten uns gelegentlich seltsam an: auch Hund und Hündin würden in gleicher Weise abgerichtet. Solche Sätze erklären sich einfach: aus der inneren Hinneigung der Stoa zu Beweisen aus der Natur der Dinge; auch aus der Vorliebe der alten Welt für Analogieschlüsse. Musonius' Gesamtanschauung greift tiefer. Er verkennt nicht den Unterschied von Mann und Weib. Der Mann turnt im Gymnasium, und die Frau spinnt: er ist stärker, als sie. Aber zur Tugend sollen beide dasselbe Verhältnis haben und entsprechend erzogen werden. Gerade den Hausfrauenberuf kann die Frau erst dann recht erfüllen, wenn sie Philosophin ist[14].

Unter diesen Verhältnissen müssen freiere Gedanken in manchem Kreise bekannt werden, in dem die Frau geknechtet ist. Dies umso mehr, als die verschiedenen Völker und Kreise sich vielfach durch Heiraten verbinden[15].

2. Die Frau.

Die Frau im Judentum.

Das alles gilt in gewisser Weise auch von den Juden Palästinas[16].

Die grundlegende Anschauung des Spätjudentums über die Frau wird bezeichnet durch einen Ausspruch des Rabbi Juda ben Elaj (um 150 nach Chr.). „Drei Lobpreisungen muß man jeden Tag sprechen: Gepriesen sei, der mich nicht zum Heiden machte! Gepriesen, der

mich nicht zur Frau machte! Gepriesen, der mich nicht zum Ungebildeten machte! Gepriesen, der mich nicht zum Heiden machte: alle Heiden sind wie nichts vor ihm[17]. Gepriesen, der mich nicht zur Frau machte: denn die Frau ist nicht zu Geboten verpflichtet. Gepriesen, der mich nicht zum Ungebildeten machte: denn der Ungebildete fürchtet die Sünde nicht"[18]. So steht die Frau dem Am Haares, ja dem Heiden gleich.

Hier macht sich unzweideutig die Anschauung geltend, daß die Frau nicht nur schwach ist[19], sondern minderwertig. Dieser Gedanke herrscht anscheinend bei den Essenern. Die Frau ist wollüstig. Niemandem hält sie die Treue. Die Verachtung der Ehe wird damit begründet[20]. Aber auch außerhalb des Kreises der Essener finden wir solche Urteile. Unsicher sind die Beziehungen des Testamentes Rubens zu den Essenern, einer Schrift, die etwa in den Anfang unserer Zeitrechnung gehört: „Schlecht sind die Frauen, meine Kinder; und weil sie keine Macht oder Gewalt über den Mann haben, so gehen sie in mancherlei Gestalt listig vor, um ihn an sich zu reißen; und wen sie mit ihrer Gestalt nicht bezaubern können, den kämpfen sie durch Betrug nieder. Denn auch von ihnen sprach der Engel Gottes zu mir; und er belehrte mich, daß die Frauen dem Geiste der Hurerei leichter unterliegen, als der Mann; in ihrem Herzen ersinnen sie ja mancherlei gegen die Menschen; durch ihren Schmuck verwirren sie ihre Gedanken; durch ihren Blick säen sie das Gift hinein; dann machen sie sie mit der Tat zu Gefangenen. Denn eine Frau kann den Mann nicht geradeswegs bezwingen; sondern mit dem Gebahren einer Hure überlistet sie ihn." Darum sollen die Frauen und Töchter sich nicht schmücken; sonst entgehen sie der

ewigen Strafe nicht[21]. Unabhängig von den Essenern ist jedenfalls Josefus, ein jüngerer Zeitgenosse der Apostel, wenn er schreibt: Frauen (und Kinder) seien zu schwach, als daß sie sich durch vernünftige Worte belehren ließen[22].

Die Minderwertigkeit der Frau zeigte sich nach jüdischer Anschauung schon beim Sündenfalle[23]. In der Weisheit Jesus', des Sohnes Sirachs, lesen wir: „Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde, und ihretwegen (d. h. wohl: der Frau wegen) sterben wir alle"[24]. Über der jüdischen Lehre von der allgemeinen Sündenherrschaft liegt eine schwermütige Stimmung. Sie wirkt dahin, daß der Gedanke an Evas Schuld betont wird. Er findet sich im slavischen Henochbuche, das in Beziehung zu den Pharisäern steht: Gott schaffe dem Adam das Weib, „damit ihm durch das Weib der Tod komme." In der Tat verführt der Teufel dann die Eva, tastet aber Adam nicht an.[25] Nach Philo von Alexandrien, einem ungefähren Zeitgenossen Jesu, „wagt die Lust nicht, ihre Zauberei- und Verführungskünste an den Mann heranzubringen; sondern sie naht der Frau und durch sie dem Manne; sehr geschickt und treffend; denn in uns ist der Geist das Männliche, die Sinnlichkeit das Weibliche"[26]. Die Rabbinen lassen die Schlange im Paradiese sagen: „Wenn ich Adam nicht zu Falle bringen kann, will ich Eva verführen"[27]. Es ist hier und da jüdische Sitte, daß die Frauen beim Trauergeleite voranschreiten: sie brachten ja den Tod in die Welt[28]. Bald findet der Gedanke auch in der Christenheit Eingang, zuerst bei einem geborenen Juden[29]. Hier setzt ihm freilich Irenäus von Lyon, am Ende des zweiten Jahrhunderts, den Satz entgegen: Maria machte die Sünde Evas wieder gut, wie Christus die Sünde Adams[30].

Die jüdische Anschauung von der Niedrigkeit der Frau äußert sich zunächst in allerlei kleinen Bemerkungen und Erzählungen. Die Frauen schmücken sich, und die Mädchen legen bunte Gewänder an. Tun das Männer, so haben sie weder Lehre, noch Weisheit.[31] Ein frommer Jude schenkt am Tage vor Neujahr einem Armen einen Denar, während einer Hungersnot; seine Frau zankt sich deshalb mit ihm. Allgemein heißt es: „Eine Frau ist den Gästen weniger günstig, als ein Mann“[32].

Wichtiger ist, daß die Frau in ihrem Verhältnisse zu Gott benachteiligt wird. Die Frauen haben im Jerusalemer Tempel ihren besonderen Vorhof, außerhalb des Vorhofs der Männer[33]. Sie dürfen also nur durch bestimmte Tore eintreten[34]. In den Tagen ihrer monatlichen Reinigung ist ihnen sogar der äußerste Vorhof, der der Heiden, verwehrt[35]. In der rabbinischen Überlieferung begegnet die Zusammenstellung „Frauen, Sklaven, Kinder“ nicht selten[36]: den drei Gruppen wird zugestanden, dies und jenes Gebot nicht zu erfüllen; sie werden demnach gering geschätzt. (Dabei wird freilich bemerkt, daß das Wort „Sklave“ mehr Verachtung enthält, als das Wort „Frau“[37].) Frauen, Sklaven, Kinder brauchen das Bekenntnis, das „Höre Israel“, nicht aufzusagen und keine Gebetsriemen zu tragen. Zum Tagesgebete, zur Heiligung des Türpfostens durch die sog. Mesusa und zum Tischgebete sind sie verpflichtet[38]. Man fordert aber Frauen, Sklaven, Kinder nicht zum gemeinsamen Dankgebete bei Tische auf[39]. Und es ist strittig, ob die Frau für den Gatten, der Sohn für den Vater, der Sklave für den Herrn das Tischgebet sprechen darf. Manche Rabbinen erlauben es[40]. Andere sprechen den harten Satz: „Fluch

komme über den Menschen, dem seine Frau und seine Kinder das Tischgebet sprechen"[41]. Und Frauen, Sklaven, Kinder dürfen sich nicht zum gemeinsamen Tischgebete auffordern, wie die Männer: hier gelten selbst hundert Frauen nur so viel, wie zwei Männer[42]. Bei Gelegenheit wird der (nicht ganz zutreffende) Satz geprägt: die Frau ist befreit von Geboten, die an bestimmte Zeiten gebunden sind[43]. Nun verstehen wir voll, warum Rabbi Juda wegwerfend urteilt: „Die Frau ist nicht zu Geboten verpflichtet." Sagt doch R. Elieser b. Hyrkanos: „Jeder, der seine Tochter das Gesetz lehrt, lehrt sie Ausschweifung"[44]. Natürlich suchen die Frauen sich Ersatz für das, was ihnen hier entgeht. So klagt schon Hillel, ein älterer Zeitgenosse Jesu: „Viel Frauen, viel Zauberei"[45].

Unter den angegebenen Verhältnissen spielt die Frau nirgends eine Rolle. Sie arbeitet nur auf begrenztem Gebiete, hält sich z. B. nicht allein auf dem Felde auf[46]. Josefus wundert sich, daß bei den Troglodyten Herden von Frauen gehütet werden[47]. Wir haben eine Liste der Arbeiten, die eine Ehefrau zu leisten hat: sie muß das Mehl mahlen, backen, waschen, kochen, ihr Kind nähren, die Betten machen und in Wolle arbeiten[48]. Das sind lauter Tätigkeiten, die ins Haus gehören. Die Frauen und Mädchen leben vielfach wie im Harem[49]. Wenig beachtet wird, was eine Frau etwa zu sagen weiß[50]. R. Jose b. Jochanan aus Jerusalem, einer der ältesten Schriftgelehrten, urteilt: „Rede nicht viel mit einer Frau. Dies sagte man von der eignen Frau: um wieviel mehr gilt es von der Frau eines andern!" Die pharisäischen Gelehrten erläutern das: „Ein Mensch, der viel mit einer Frau redet, bringt Schlimmes über sich,

vernachlässigt die Worte des Gesetzes und erbt schließlich die Gehenna"[51]. Der Rabbi unterhält sich auch nicht mit der eignen Frau, Tochter oder Schwester auf offener Straße: es weiß ja nicht jeder, daß die Betreffende so nahe mit ihm verwandt ist (unmittelbar neben diesem Satze steht das bezeichnende Gebot: man solle nicht in der Gesellschaft von Unwissenden [Amme Haares] verweilen[52]). Noch allgemeiner faßt das Testament Rubens diese Verbote: „Achtet nicht auf ein Frauengesicht! Laßt euch nicht ein mit einer verheirateten Frau! Kümmert euch nicht um das Tun von Frauen"[53]!

Gilt die Frau wenig, dann zählt man gegebenenfalls nur die Männer[54]. Der Schriftsteller, der von seiner Familie redet, gedenkt allein der Knaben[55]. Im Stammbaume finden Frauen nur Platz, wenn sie besonders vornehm sind, und auch dann ohne Namennennung[56]. Dem Gatten einer Frau, die ein Kind erwartet, liegt es nahe, zu beten: „Möge es ein Knabe sein"[57]. Die Frau gilt als Sache. Der Makkabäer Antigonus erkauft sich die Hilfe der Parther im Jahre 40 vor Chr., indem er ihnen tausend Talente und fünfhundert Jüdinnen verspricht[58].

Demgegenüber trägt es wenig aus, daß gewisse Menschenrechte der Frau in der Regel geachtet werden. Josefus schützt, während er in Galiläa eine Machtstellung einnimmt, alle Frauen vor Mißhandlungen[59]. Er tadelt die Athener, die nicht einmal den Frauen die gebührende Schonung angedeihen ließen (gedacht ist an die Hinrichtung der Priesterin Theoris)[60]. Als ein Vorzug des Alten Testaments gilt ihm, daß es sich kriegsgefangener Frauen annimmt[61]. Diese Bemerkungen sind von zweifelhaftem Werte. Wenigstens wird vom ersten Herodes († 4 vor Chr.) erzählt, daß er

Frauen, Sklavinnen wie Freie, foltern ließ[62]. Von demselben wird allgemein behauptet: er habe auf die Ehre der Frauen und Mädchen keine Rücksicht genommen[63]. Eher darf man hier einige Bestimmungen der Rabbinen geltend machen. Für den Fall, daß die Ehefrau vom Manne getrennt ist, wird ein Mindestmaß dessen festgelegt, was er ihr zu leisten hat: wie viel Weizen oder Gerste, wie viel Hülsenfrüchte, Öl, Feigen usw. er ihr sichern muß[64]. Der Mann wird weiter verpflichtet, seine Frau aus einer etwaigen Gefangenschaft loszukaufen. Und wenn sie stirbt, muß er sie begraben und dabei wenigstens zwei Pfeifer und ein Klageweib mieten[65]. Doch treten solche Bestimmungen im jüdischen Schrifttum zu sehr in den Hintergrund, als daß man sie zur Grundlage des jüdischen Urteils über die Frau machen dürfte.

Das Gesagte kennzeichnet nun nicht durchweg jüdische Besonderheiten. Vor allem gibt es viele griechische, auch römische Parallelen[66]. Beispielshalber erzählt der Grieche nicht ungern Geschichten, in denen die Frau ihrer Dummheit wegen einem Manne zum Opfer fällt, der ihr unter der Maske der Gottheit erscheint[67]. Und der Römer Sossius nennt den Makkabäer Antigonus wegen seines würdelosen Betragens Antigone.[68] Aber bei Griechen und Römern finden sich überreiche Tatsachen und Aussagen, die in andere Richtung weisen. Die Romanschreiber (die sog. Scriptores erotici) gefallen sich darin, Frauengestalten in lichtesten Farben zu malen[69]. Auch in der Religion hat die Frau mancherlei zu sagen. Die Gattin des Archon Basileus in Athen vollzieht wichtige Opfer für die Stadt und vereidigt die Bacchuspriesterinnen; sie wird mit dem Gotte Dionysos

vermählt[70]. Und was gilt die Vestalin in Rom! Bei den Juden überwiegt durchaus, was der Frau ungünstig ist. Bei ihnen übernimmt auch die Frau nie ein Gemeindeamt. Sie wird wohl gelegentlich als Archisynagog bezeichnet. Aber das ist in diesem Falle ein Titel, wie ihn auch ein dreijähriges Kind empfangen kann. Und selbst die Verleihung des bloßen Titels läßt sich nur auf griechischem Sprachgebiete, also im Herrschaftsbereiche fremder Einflüsse, nachweisen[71].

Doch finden sich auch im Judentume einige Ansätze zu einer freieren Entwicklung. Zunächst, wie das auch sonst beobachtet werden kann, in den Kreisen der Herrschenden. Als der Makkabäer Alexander Jannäus starb, wurde, seinem letzten Willen gemäß, seine Gattin Alexandra Herrscherin: sie regierte als Königin 76 bis 67 vor Chr. Schon vor dieser Zeit hatte sie sich als entschlußfähig erwiesen. Jetzt begann sie eine kluge, zielbewußte, selbständige Politik. Josefus muß das anerkennen, obwohl er sich für verpflichtet hält, auch kritische Worte einzuflechten[72]. Unter den zehn Frauen des ersten Herodes führt allein die Makkabäerin Mariamme († 29 vor Chr.) den Titel Königin[73]. Aber ihr Benehmen ist auch königlich. Es fehlt ihr nicht an Schwächen. Sie ist neugierig und adelsstolz. Aber über die meisten Frauen ihrer Zeit ragt sie hinaus. Einmal durch den Einfluß, den sie auf Herodes ausübt. Dann durch die Freiheit, mit der sie ihre innersten Gefühle ausdrückt, unbekümmert um ihr persönliches Ergehen. Und sie weiß, daß das Zusammenströmen heißer Liebe und heißen Hasses Gefahren birgt[74]! Eine Persönlichkeit, die die Anteilnahme der Dichter verdient[75]. In anderer Weise ist die Erzählung vom Tanze der Salome lehrreich. Der Tanz

bedeutet einen groben Verstoß gegen die Sitte[76]. Diese Belege lassen sich leicht vermehren[77]. Vor einer Überschätzung der Frauen am jüdischen Hofe bewahrt uns ein Blick auf Augustus' Gattin Livia. Sie verzettelt ihre Kraft nicht in Hofintriguen. Aber sie kümmert sich tatkräftig selbst um die Verhältnisse Palästinas, das doch so weit von Rom abliegt[78]. Der erste Herodes hält es für zweckmäßig, ihr ein Erbe auszusetzen[79].

Weiter ist wohl die Stellung der Frau in ländlichen Verhältnissen freier. Das liegt in der Natur der Dinge; noch heutigen Tages gilt im Morgenlande die strenge Sitte der Stadtfrauen nicht für das Dorf[80]. Der Tatbestand spiegelt sich in einigen Erzählungen der Evangelien. In Bethanien, einem Dorfe bei Jerusalem, erscheint eine Frau in dem Raume, da die Männer zum Mahle versammelt sind, und salbt Jesus[81]. Ein andermal (die Szene ist wohl eine galiläische Kleinstadt) läßt man eine bekannte Dirne in das Haus ein[82].

Aus den Anregungen, die Hof und Dorf geben, erklärt sich vielleicht Folgendes. Auch in der bürgerlichen Gesellschaft spielen gelegentlich Frauen eine gewisse Rolle, wenngleich selten, und widerstreiten dadurch der Sitte: sogar in den Kreisen der Rabbinen. Im Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebt Imma Schalom, Frau des berühmten R. Elieser b. Hyrkanos und Schwester des ebenso berühmten Rabban Gamaliel II. Sie beteiligt sich geschickt am Streite zwischen Juden und Judenchristen. Eines Tages geht sie zu einem Christen von Ruf: „Ich wünsche, am Familienbesitze Anteil zu haben" (die Tochter erbt nach dem Alten Testamente nicht, wo ein Sohn da ist[83]). Ein goldener Leuchter unterstützt ihre Bitte, sodaß der Christ nach dem

Worte des Evangeliums entscheidet: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben." Am andern Tage gelingts freilich dem Bruder, mit einem libyschen Esel den Christen für sich einzunehmen. Da spricht Imma Schalom zu dem Richter die ironischen Worte: „Dein Licht leuchte gleich dem Leuchter"[84]! Die Geschichte mögen jüdische Spötter erfunden haben: sie zeigt jedenfalls, was man Imma Schalom zutraute. Bekannter ist Valeria[85], die Gattin des R. Meir (um 150 n. Chr.), Tochter des R. Chanina b. Teradion. Einst wird sie von R. Jose, dem Galiläer, auf der Straße gefragt: „Welcher Weg führt nach Lydda?" Sie tadelt ihn schlagfertig: „Närrischer Galiläer, haben nicht die Gelehrten gesagt, man solle nicht viel mit einer Frau reden?[86] Du hättest fragen können: Welcher nach Lydda?" Eine feine Bemerkung, wohl nicht nur ein Urteil über den Rabbi, sondern zugleich über die Frauenverachtung der Pharisäer.[87] Die Sage weiß freilich zu erzählen, daß der Valeria einst drastisch der Leichtsinn der Frauen bewiesen wurde: ihr Gatte stiftete einen Schüler an, sie auf die Probe zu stellen, und sie bestand die Probe nicht.[88] Die geschichtliche Valeria ist ihrem Gatten jedenfalls an theologischem Verständnisse ebenbürtig, an religiösem überlegen. Einem Ketzer (Min) weiß sie kräftig den Mund zu stopfen. Und wie ihr Gatte um den Untergang seiner Widersacher bittet, verweist sie ihn auf Ps. 104, 35: „Es mögen die Sünden vernichtet werden" (nicht die Sünder), „und die Frevler werden nicht mehr da sein." Wenn die Sünden aufhören, gibts keine Frevler mehr: also bete man, daß die Bösen Buße tun[89]. So erlaubt sich Valeria auch, Rabbinenschülern Anweisungen zu geben. Einen behandelt sie mit einem Fußtritte, weil

er leise (statt laut) auswendig lernt: auf diese Weise könne das Gelernte nicht in alle 248 Glieder des Menschen übergehen[90]. Solche Frauen gibts vereinzelt auch später. Im fünften Jahrhundert versteht sich die Mutter Rabinas auf verschiedene theologische Lehrmeinungen.[91]

So finden sich denn, wenn die Not es gebietet, auch einmal Scharen jüdischer Frauen zu männlicher Tat zusammen. Während des großen jüdischen Aufstandes kommts zu einem Straßenkampfe zu Jafa in Galiläa: da werfen die Frauen vom Dache den Römern auf den Kopf, was sie gerade zur Hand haben.[92]

Das sind Tatsachen. Sie spiegeln sich in einzelnen Stimmungsworten jüdischer Theologen. Josefus betont einmal: bei den Juden sei Frömmigkeit selbst für Frauen und Sklaven das letzte Ziel[93]. Hier macht Josefus vielleicht, seiner Gewohnheit gemäß, griechischen und römischen Lesern ein Zugeständnis. Diese Annahme fällt weg bei verwandten rabbinischen Aussagen. R. Akiba († unter Hadrian) lehrt: „Wegen des Verdienstes der gerechten Frauen jener Zeit wurden die Israeliten aus Egypten erlöst," und erklärt das ausführlich[94]. R. Elieser b. Hyrkanos beweist, daß eine Sklavin beim Durchzuge durch das Schilfmeer mehr von Gott sah, als Ezechiel und alle übrigen Profeten. Die Profeten sahen nur Gestalten, die Gott ähnlich waren. Am Schilfmeere sah auch die Sklavin Gott in Klarheit. So erhält hier die Frau, auch die niedrigste, vollen Anteil an Gottes Offenbarung. Eliesers Beweis ist künstlich: desto bezeichnender, daß er geführt wird[95]. Der berühmte Rab († 247 nach Chr.) urteilt sogar, mit einem Verweise auf Jes. 32,9: „Größer ist die Verheißung, die der Heilige (er sei gepriesen) den Frauen gab, als

die, die er den Männern gab"[96]. Grundsätzliche Bedeutung könnte folgendes rabbinische Wort haben: „Wenn ein Armer zu einem Menschen kommt und ihn anredet, hört man ihm nicht zu; auf einen Reichen hört man und nimmt ihn auf. Aber bei Gott sind alle gleich: Frauen und Sklaven, Arme und Reiche"[97]. Ähnlich eine jüngere Stelle: „Ob Israeli oder Heide, ob Mann oder Weib, ob Sklave oder Sklavin: je nach den Werken des Menschen ruht auch der heilige Geist auf ihm"[98].

Man versteht Aussagen dieser Art umso mehr, als die Frau in alttestamentlicher Zeit angesehen und freier gestellt war[99]. Die Juden erinnerten sich auch gerne der Frauengestalten ihrer Vorzeit; besonders der Ruth. Ein Gespräch zwischen Naemi und Ruth wird von den Rabbinen als vorbildliches Missionsgespräch gebracht[100]. Aber es blieb in der Regel bei der Erinnerung. Warum sich die Entwickelung im Spätjudentum zu Ungunsten der Frau verschob, ist schwer zu sagen. Vielleicht wirkte die Sitte der umwohnenden Völker ein. Mit der aramäischen Sprache übernahmen die Juden gewiß auch aramäische Gedanken. Aber was wissen wir von aramäischer Frauensitte? In maßgebenden Gebieten des alten Morgenlandes, Egypten[101] und Babylonien, erfreute sich die Frau hoher Wertschätzung. Z. B. prägte man in Babylonien die Sprüche: „Auf das Wort deiner Mutter wie auf das Wort des Gottes mögest du dein Ohr richten;" „Das Herz deiner älteren Schwester kränke nicht; auf ihr Wort achte"[102]. Vielleicht muß in Betracht gezogen werden, daß im Spätjudentum die (dazu immer größer werdende) Stadt Jerusalem an Bedeutung zunahm, überhaupt die Bevölkerung mehr und mehr städtisch wurde: in der Stadt zwingt mancherlei

zur Aufgabe von Freiheiten, die auf dem Lande selbstverständlich sind[103].

Im Ganzen ist nur eine überragende jüdische Persönlichkeit aus vorchristlicher Zeit bekannt, die für die Befreiung der Frau eintrat: Johannes der Täufer. Und selbst von Johannes wird kein unmittelbares Wort in dieser Richtung überliefert. Aber die Tatsachen sprechen. Nicht nur Jesus und seine Brüder, sondern auch die Mutter Maria pilgert von Galiläa zur fernen Taufstätte[104]. Sogar die Dirnen kommen zu Johannes und werden von ihm erfolgreich zur Buße gerufen[105]. Leider ist wieder dunkel, welcher Grund den Täufer treibt. Er steht im Gegensatze zu den Pharisäern. Der Gegensatz betrifft zunächst den Mittelpunkt der Frömmigkeit: den Verdienstbegriff, die magische Wertung der Abrahamskindschaft[106]. Aber dadurch kann Johannes leicht auch an anderen Anschauungen des Pharisäertums irre werden: sie gehen zumeist auf dieselbe Wurzel zurück. Er weicht von den Pharisäern ab, wenn er Zöllner, Soldaten, Ungebildete zu sich ruft[107]: warum soll er sich nicht auch an die Frauen wenden? All diese Menschenklassen werden von den Pharisäern aus demselben Grunde verachtet: weil sie sich keine rechten Verdienste vor Gott erwerben. Und der Täufer glaubt, in der letzten Zeit zu leben[108]. Für die letzte Zeit aber gilt eine alttestamentliche Weissagung, die von der religiösen Gleichberechtigung von Mann und Weib spricht: „Darnach werde ich meinen Geist über alles Fleisch ausgießen. Da werden eure Söhne und eure Töchter weissagen. Eure Greise werden Träume haben und eure Jünglinge Gesichte schauen. Sogar über die Sklaven und Sklavinnen werde ich in jenen Tagen

meinen Geist ausgießen“[109]. Die Weissagung ist im Spätjudentum, so viel wir wissen, nicht in diesem Sinne lebendig[110]. Doch Johannes erscheint auch sonst als ein Mann, der das Alte Testament nicht nur mit den Augen seiner Zeitgenossen liest.

Jesu Urteil über die Frau.

Jesus[111] knüpft im Großen an den Täufer an: man darf erwarten, daß er es auch in der Frauenfrage tut. Die Erwartung wird nicht getäuscht. Leider sind auch von Jesus keine Worte überliefert, die hier unmittelbar Stellung nehmen. So können wir auch bei ihm nur tastend versuchen, über die Beweggründe Klarheit zu gewinnen. Er verbringt die entscheidenden Jahre der Entwickelung in kleinen Städten, in denen freiere Frauensitte überwiegt. Wirkt auch der Aufenthalt in Egypten hier auf ihn ein?[112] Und im Alten Testamente bewegt sich Jesus noch freier, als der Täufer: auf den Ursinn des Alten Testamentes greift er, gegen die Pharisäer, gern zurück.[113] Ein Hauptgrund ist für Jesus wohl der: er ist Heiland, kommt vor allem zu denen, die bedrückt sind oder sich bedrückt fühlen: zu den Ungebildeten, Zöllnern, Samaritern; also auch zu den Frauen. Möglich ist die neue Stellungnahme für Jesus, weil er die rabbinische Gesetzlichkeit ablehnt. Die frommen Forderungen der Rabbinen kann die Frau wohl meist schon aus äußeren Gründen nicht erfüllen. Es fehlt ihr die nötige Schulbildung und, wenn sie im Hauswesen arbeitet, die nötige Zeit. Dagegen kann die einfachen Gebote Jesu jede Frau verstehen und erfüllen.

Die Überlieferung erzählt öfters, daß Jesus Frauen hilft. Schon das ist bezeichnend. In der Fülle

rabbinischer Wundergeschichten begegnen selten Erzählungen, in denen einer Frau geholfen wird. Einmal entstehen wunderbare Brote im Ofen der Frau des R. Chanina ben Dosa, eines Zeitgenossen der Apostel: sie soll dadurch vor Schande bewahrt werden. Aber der Zusammenhang zeigt, daß das Wunder mehr um der Ehre ihres frommen Gatten willen geschieht[114]. Ein andermal befreit R. Meir die Schwester seiner Gattin Valeria aus dem schlechten Hause, in das sie die Römer zwangsweise schickten[115]; dabei gehts ohne übernatürliche Einwirkung nicht ab; sie dient aber vor allem der Ehre des Rabbis[116]. Eher darf man daran erinnern, wie R. Chanina b. Dosa einer Nachbarin hilft: die Balken langen nicht zu ihrem Hausbau; ein Wort Chaninas, und es ist reichlich Holz da[117]. In den Evangelien werden vergleichsweise häufig Wunder berichtet, die um einer Frau willen geschehen. Und diese Geschichten werden nicht selten durch Einzelzüge den alten Lesern besonders eindringlich gemacht.

Wohl gegen den Anfang seiner Wirksamkeit tritt Jesus einmal in das Haus des Petrus zu Kapernaum[118]. Dort findet er Petrus' Schwiegermutter am Fieber darniederliegen. Jesus ergreift die Hand der Frau und heilt sie. Das Ergreifen der Hand erschien dem Leser im Morgenlande sicher merkwürdig. An sich eine natürliche Handbewegung: sie zeigt der Leidenden, daß der Herr hilfsbereit ist; so wird ihr Vertrauen geweckt; der Glaube dessen, der das Wunder empfängt, gilt den Evangelien als wichtig[119]. Aber Jesus verstößt gegen die strenge Sitte, wenn er die Frau berührt. „Man soll keine schöne Frau betrachten, selbst wenn sie ledig ist; auch keine Ehefrau, selbst wenn sie häßlich ist; auch nicht die bunten Klei-

der einer Frau": so urteilen die Rabbinen[120]. Wie viel anstößiger muß ihnen erscheinen, wenn der Mann eine Frau berührt! Eine Notwendigkeit des Berührens erkennen die Rabbinen in diesem Falle schwerlich an. Jesus redet mit den Wendungen und Gleichnissen dieser Männer. Wo er von ihnen abweicht, darf man in der Regel annehmen, daß er es absichtlich tut[121]. Bei der Geschichte von Petrus' Schwiegermutter haben wir also wohl ein Recht, zu urteilen: Jesus setzt sich über die Sitte hinweg, um der Frau zu helfen.

Einen verwandten Beleg bietet die Doppelerzählung, die von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Auferweckung von Jairus' Töchterlein handelt[122]. Jesus wird dadurch unrein, daß die Frau ihn anfaßt[123]. Aber er schilt sie nicht, sondern freut sich, daß ihr Hilfe ward. Auch dadurch wird Jesus unrein, daß er das Töchterlein, einen Leichnam, berührt[124]. Aber es gilt, dem Mädchen zu helfen.

Das kanaanäische Weib bittet Jesus um Heilung ihrer besessenen Tochter. Sie wird anfangs zurückgewiesen: weil sie Heidin, nicht, weil sie samt ihrer Tochter weiblichen Geschlechts ist. Und am Ende wird ihre Frömmigkeit voll anerkannt: „O Frau, groß ist dein Glaube"[125]. Ähnliche Fernheilungen berichtet der Talmud von R. Chanina b. Dosa: sie gelten männlichen Kranken.[126]

An einem Sabbat, in der Synagoge, hilft Jesus einer verkrümmten Frau: er weiß, daß man an der Verletzung des dritten Gebots Anstoß nimmt, besonders wenn sie an der Öffentlichkeit geschieht. Aber Jesus rechtfertigt sich mit kräftigen Worten, nennt dabei die Geheilte Tochter Abrahams: ich entsinne mich nicht, diesen Ehrennamen einer Frau im Talmud gefunden zu haben.

Auch diese Frau berührt Jesus: er legt ihr die Hände auf, verstößt also vor vielen Zeugen gegen die Sitte[127].

So kann Lukas in einer Übersicht urteilen: Jesus habe viele Frauen von bösen Geistern und Krankheiten geheilt; darunter Maria von Magdala, die er von sieben Geistern befreite[128].

Auch in anderer Weise nimmt sich Jesus nach unserer Überlieferung der Frauen an. Er weckt in Nain den einzigen Sohn einer Witwe vom Tode auf. Der Bericht führt das ausdrücklich und allein auf Mitleid mit der Witwe zurück. Am Ende heißt es ja auch: Jesus „gab ihn seiner Mutter.“ Die Stellung der sohnlosen Witwe ist im alten Morgenlande außerordentlich schwer[129].

Selbst wer den evangelischen Wundergeschichten mit größtem Zweifel gegenübersteht, muß zugeben: Jesus erscheint, im Gegensatze zu seinen Zeitgenossen, als ein Mann, der sich schon äußerlich der Not der Frauen annimmt. So sind denn auch zwei Worte Jesu zu Gunsten der *Witwen* überliefert, die in dieselbe Richtung weisen.

Jesus schilt die Pharisäer: „Die, die die Häuser der Witwen verzehren“[130]. Das Wort ist nicht ganz deutlich. Es gibt wohl viele Einzimmerhäuser[131]. Derartige Häuser besitzen auch Witwen: sie sind ihr größter Besitz, und haben doch keinen besonderen Wert. Aber wie kommen die Pharisäer dazu, die Witwen zu bedrängen? Ist an Hillels Prosbol gedacht? Diese Einrichtung gab die Möglichkeit, den Schulderlaß im Sabbatjahre zu vermeiden[132]. Jedenfalls knüpft Jesus, indem er sich für die Witwen einsetzt, an die altprofetische Predigt an[133].

An dies Wort Jesu schließt sich die Erzählung vom Scherflein der Witwe[134]. Jesus sieht zu, wie die Leute ihre Gaben in den Opferstock legen (an diesem Zusehen nimmt man im Morgenlande keinen Anstoß: das ganze Leben vollzieht sich mehr an der Öffentlichkeit). Nun bemerkt der Herr eine bettelarme Witwe; die legt einen Quadrans ein, ein Viertelas, die kleinste römische Kupfermünze. Das erscheint Jesus als große Tat, auf die er die Jünger aufmerksam macht: die Witwe gab mehr als alle anderen; sie opferte ihren ganzen Lebensunterhalt. Man darf die Beweiskraft dieser Erzählung nicht überschätzen. Es gibt zu ihr eine rabbinische Parallele. Eine Frau bringt in den Tempel eine Hand voll Mehl. Der Priester behandelt sie verächtlich: was soll er mit dem Wenigen anfangen? was soll zum Essen, was zum Opfern dienen? Ein Traum weist den Priester zurecht: „Schätze sie nicht gering, sondern achte sie, als hätte sie sich selbst zum Opfer dargebracht!"[135] Die Geschichten sind einander ähnlich. Doch klingen die Worte zu Gunsten der Witwe bei Jesus schärfer, als in der rabbinischen Überlieferung[136].

Die Erzählung vom Scherflein der Witwe weist uns nachdrücklich darauf hin, daß es **Jesus vor allem um die Seele der Frau zu tun ist.**

Diese Tatsache wird am schärfsten vom Johannesevangelium betont, in der Geschichte von der Samariterin[137]. In der Mittagshitze rastet der Herr am Jakobsbrunnen nahe dem Städtchen Sychar, während die Jünger Essen versorgen. Jesus ist müde, setzt sich „gleich so" auf den Brunnenrand. Da kommt eine Frau aus der Stadt, Wasser zu holen. Sofort verschwindet Jesu Müdigkeit: er knüpft mit der Frau ein geistliches

Gespräch an. Als erfahrener Seelsorger fällt er nicht mit der Türe ins Haus: „Gib mir zu trinken!“ Angesichts der Mittagsglut eine verständliche Bitte. Jesu Aufgabe ist nicht leicht. Die Samariterin erkennt den Herrn, wohl an der Aussprache[138], als Juden, d. h. als religiösen Gegner. Doch gelingt es, das Gespräch fortzuführen. Jesus weist geheimnisvoll auf die Größe der Gabe Gottes und die eigene Größe. So erregt er die Neugier der Samariterin: er weiß ihre Art zu nehmen. Aber eine andere Schwierigkeit türmt sich auf. Jesus macht auf die Frau Eindruck. Sie traut ihm etwas zu. Doch seinen Spruch vom fließenden Wasser deutet sie wörtlich: sie hofft, wenn Jesus hilft, den heißen Weg zum Jakobsbrunnen nicht mehr gehen zu müssen. So gibt der Herr dem Gespräche eine andere Wendung, kraft seinem Seherblicke: „Rufe deinen Mann.“ Die gesprächige Frau wird plötzlich einsilbig: „Ich habe keinen Mann.“ Jesus hält ihr vor: „Fünf Männer hast du gehabt, und der, den du jetzt hast, ist nicht dein Mann“[139]. Da ist die Samariterin plötzlich bereit, Jesus als Profeten anzuerkennen. Nur lenkt sie von den ihr unangenehmen sittlichen Fragen ab und stellt eine theologische Frage: soll man in Jerusalem anbeten, oder auf dem nahen Garisim? Jesus geht auf die Wendung ein: er will die Frau nicht noch tiefer demütigen. Nun übersteigen die Worte Jesu von der Gottesverehrung in Geist und Wahrheit die Fassungskraft der Frau. Sie tröstet sich: der Messias wird kommen und alles lehren. Aber wie Jesus sich als Messias offenbart, ist sie geneigt, ihm zu glauben, und holt ihre Leute. Wohl ist vieles in diesem Berichte auf Rechnung der johanneischen Eigenart zu setzen: das Mißverständnis der Frau, die die Wendung vom fließenden Wasser wört-

lich nimmt;[140] der wunderbare Fernblick und die frühe Selbstoffenbarung Jesu usw. Aber das Ganze ist seelsorgerlich so glänzend aufgebaut, daß ich, wenn ich aufs Große sehe, nur Jesus als den Meister dieses Gesprächs ansehen kann. Wertvoll ist die Schlußbemerkung: die Jünger wundern sich, daß Jesus mit einer Frau redet (sie kleiden die Verwunderung freilich nicht in Worte, sind es wohl gewohnt, daß Jesus eigene Wege geht). Nur diese Stelle in den Evangelien hebt hervor, daß Jesus sich über die Sitte wegsetzt, um der Frau zu helfen[141]. Gewiß verschwindet die Samariterin nicht zufällig in dem Augenblicke, in dem die Jünger aus Sychar zurückkehren: obwohl sie nicht tugendhaft lebt, schämt sie sich, im Gespräche mit einem fremden Manne auf der Straße gesehen zu werden.

Einen verwandten Fall berichtet die ältere Überlieferung in der Leidensgeschichte[142]. Jesus ist auf dem letzten Gange, nach Golgotha. Eben brach er unter dem Kreuze zusammen. Da, in einer Stunde, da es ihm gewiß schwer fällt, an andere zu denken, sieht er, wie ihm viel Volks nachfolgt; besonders Frauen, die an ihre Brust schlagen und klagen, also ihm die Totenklage anstimmen. Man überschätze das Mitgefühl der Frauen nicht. Sie sind schwerlich Anhängerinnen Jesu, folgen vielmehr der Sitte. Dem, der zur Hinrichtung hinausgeführt wurde, spendeten die vornehmen Frauen Jerusalems einen Becher Weins mit etwas Weihrauch, um sein Bewußtsein zu betäuben. Die Sitte war so fest, daß zu ihrer Befolgung Gemeindegelder aufgewandt wurden[143]. Dennoch nimmt sich der Herr der Frauen seelsorgerlich an, spricht zu ihnen wirkungsvolle Worte, die vielleicht manche Frau zur Einkehr veranlassen.

Wir wissen zu wenig von der Predigt Jesu, als daß wir sagen können, wie Jesus der Seele der Frauen nahe kommt. Vielleicht ist es kein Zufall, daß er öfters von Frauen redet. Er erwähnt Lots Weib[144], die Königin des Südlandes[145], die Witwe von Sarepta (also eine Heidin[146]), zwei Sklavinnen, die die Mühle malen[147].

Wertvoller ist eine Betrachtung der Bildreden Jesu. Da begegnen öfters Frauen, und sie werden in ehrenvoller Weise behandelt. Eine Frau mengt Sauerteig unter drei Maß Weizenmehl. Eine arme Frau: keine Sklavin nimmt ihr die Arbeit ab. Aber ihre Tätigkeit vergegenwärtigt eine wichtige heilsgeschichtliche Entwicklung[148]. Zehn Jungfrauen harren des Bräutigams — ein Bild der Gemeinde, die dem Messias entgegenschaut[149]. Eine Witwe liegt einem Richter, der weder Gott, noch Menschen fürchtet, so lange in den Ohren, bis er ihr zu Willen ist: sie ist ein Beispiel für den rechten Beter[150].

Am wichtigsten sind für uns Gleichnisse, in denen eine Frau Gottes eigenes Verhalten versinnbildlicht[151]. Eine Frau besitzt ganze zehn Drachmen (sagen wir: zehn Mark). Sie verliert eine Drachme, zündet das Licht an, sucht im ganzen Hause (es muß ein kleines Haus sein: sonst lohnte die eine Drachme Zeit und Aufwand nicht). Das Suchen ist erfolgreich. Da ruft die Frau ihre Freundinnen und Nachbarinnen, sich mit ihr zu freuen. „So entsteht Freude vor den Engeln Gottes über einen Sünder, der Buße tut.“ Vor den Engeln Gottes: es ist Gott selbst gemeint; nur wird der Begriff „Gott“ nach jüdischer Weise umschrieben; die Umschreibung ist umso mehr am Platze, als man den Begriff seelischer Erregung

von Gott möglichst fernhält. So wird hier, wenn gleich verhüllt, Gottes Verhalten unter dem Bilde einer Frau aus dem Volke dargestellt[152]. Im Hebräerevangelium wird gar Jesu Erzählung von seiner Versuchung eingeleitet: „Eben ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich nach dem großen Berge Tabor“[153]. Der Satz ist nicht leicht zu beurteilen. Er wird dadurch möglich, daß das hebräische und aramäische Wort für „Geist“ meist weiblich ist. Das Ergreifen an den Haaren ist wohl eine übliche Wendung. In der Geschichte von Bel und dem Drachen ergreift der Engel des Herrn den Profeten Habakuk an seinem Haare und trägt ihn von Judäa nach Babylon[154]. Zweifelhaft ist aber, ob in der Versuchungsgeschichte ursprünglich der Teufel Jesus auf den hohen Berg führt, wie Mt. 4_8, oder der Geist, wie im Hebräerevangelium[155]. Ersetzte man den Teufel durch den Geist, weil man Jesus nicht in der körperlichen Gewalt des Teufels wissen wollte? oder den Geist durch den Teufel, weil man auszudrücken wünschte, daß der Geist nicht in Versuchung führt? Mir ist Letzteres wahrscheinlich, aus zwei Gründen. Erstens nahmen die Späteren daran Anstoß, daß Gott in Versuchung führt: die sechste Bitte des Vaterunsers „führe uns nicht in Versuchung“ wird von der ältesten lateinischen Überlieferung umgestaltet: „Dulde nicht, daß wir in Versuchung geführt werden“[156]. Aber das Gottesbewußtsein Jesu und der Evangelisten ist so unmittelbar, daß sie den Teufel zurücktreten lassen. Zweitens besaßen die Späteren kaum die Freiheit, den Geist mit einer Frau zu vergleichen; am wenigsten Judenchristen[157]. Dann läge auch hier ein Beweis dafür vor, daß Jesus das Bild von der Frau eigenartig verwendet.

Daß diese Dinge bedeutungsvoll sind, zeigt ein Vergleich mit den Rabbinen. Jesus schafft nur den kleineren Teil seiner Bildreden frei, aus eigener Anschauung und eigenem Erlebnisse. Die meisten übernimmt er aus dem Sprachgebrauche des Volkes und der Gelehrten. So sind diese Bildreden vielfach mit rabbinischen Gleichnissen verwandt[158]. Wo hier Unterschiede zwischen Jesus und den Rabbinen vorliegen, dürften sie auf bewußte Gestaltung Jesu zurückgehen. Da ist schon lehrreich, daß die Frau in rabbinischen Gleichnissen seltener begegnet. Die Erzählung vom verlorenen Groschen findet sich auch im Midrasch Rabba: da ist ein Mann Verlustträger, bei Jesus eine Frau[159]. Wo in rabbinischen Bildreden Frauen vorkommen, werden sie öfters in schlechtem Sinne dargestellt. Adam gleicht einem, der eine Proselytin heiratet. Er gebietet ihr, nicht mit unreinen Händen zu essen, unverzehntetes Obst zu meiden usw. Aber der Mann übertritt die Gebote selbst. Flugs denkt die Proselytin, daß sie nichts gelten, und sündigt wider alle. Oder: Adam gleicht einem, der seiner Frau befiehlt, ein Faß in der Ecke nicht zu berühren. Die Frau macht sich doch an das Faß und wird von einem Skorpion gestochen, den der Mann als Wächter hinsetzte. So kommt ihr Ungehorsam an den Tag, und sie erhält den Scheidebrief[160]. Jesus benutzt die Frau als Beispiel für Gutes, kaum als Gegenbeispiel[161]. Die Frau ist verachtet. Sie bedarf der Schonung, daß sie nicht von vornherein das Zutrauen verliert. Vielleicht benutzt Jesus aus demselben Grunde auch Samariter und Zöllner, in Bildreden, vor allem als Beispiel für Gutes: sie werden ebenfalls verachtet. Ich denke an die Bildrede vom barmherzigen Samariter und vom Pharisäer und Zöllner[162]. Jesus

übernimmt die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus aus volkstümlicher Überlieferung: bei den Juden ist der Reiche ein Zöllner; Jesus übergeht den Zug, obwohl dadurch weniger deutlich ist, warum der Reiche in die Hölle kommt[163].

Hier und da kommt es auch bei den Rabbinen vor, daß eine Frau in der Bildrede zur Darstellung göttlicher Verhältnisse benutzt wird. Aber dann handelt es sich nicht um eine gewöhnliche Frau, sondern um eine Königstochter. Ein König hat eine einzige Tochter und verheiratet sie an einen anderen König. Aber der Vater hängt zu sehr an seinem Kinde: er zieht mit ins ferne Land. So ist Gott überall, wo das Gesetz ist (das Wort Gesetz, Tora, ist im Hebräischen weiblichen Geschlechts)[164]. Bei Jesus, so gern er vom himmlischen Königreiche in Bildern redet, tritt die Kunstform der Königsgleichnisse zurück (bei den Rabbinen und sonst im Judentum spielen sie eine Rolle): allzuviel Königsgleichnisse passen nicht zu der schlichten Art Jesu und zum Wesen der Volksmassen, die er ruft[165]. So spricht Jesus nie im Bilde von einer Prinzessin. Den schlichten Frauen von Galiläa käme er damit niemals nahe. Er wagt deshalb, einfachere Frauengestalten bei der Ausmalung der Heilsgeschichte zu verwenden[166].

Dabei meidet Jesus nicht nur Übertreibungen, sondern hütet sich auch, die neue Entwickelung zu überstürzen. Einen Zöllner nimmt er in den engeren Jüngerkreis auf[167]: keinen Samariter; auch keine Frau. Vielleicht, weil die so lange geknechtete Frau allmählich heranreifen muß zum vollen Genusse der Freiheit. Vielleicht, weil dem jüdischen Volke bei der Predigt des Evangeliums kein zu schwerer Anstoß gegeben werden soll. So meidet

auch das alte Judenchristentum weibliche Gemeindebeamte (die weissagenden Töchter des Philippus können kaum als solche angesehen werden)[168]. Erst das Heidenchristentum schafft Wandel. Es lebt in einer Umgebung, in der die Frau von vornherein vielfach etwas höher geachtet wird. So hören wir hier bald von christlichen Diakonissen[169] und von Witwen, die eine Art Amt innehaben[170].

Trotz seiner Zurückhaltung wirkt Jesus unter den Frauen mit Erfolg. Man erkennt das am schärfsten aus der Tatsache, daß ihm viele Frauen nachfolgen[171]. Während Jesus mit den Zwölfen durch die Städte und Dörfer Galiläas zieht, folgen ihm einige Frauen, die er von bösen Geistern und Krankheiten geheilt hat: Maria von Magdala; Johanna, die Frau des Chuza, eines Rentmeisters des Herodes[172]; Susanna; dazu viele andere[173]. Jüngerinnen folgen dem Meister noch auf der letzten Reise nach Jerusalem. Sie wissen wohl, daß die Reise auch für sie selbst gefährlich ist. Die Sache wird vielleicht dadurch erleichtert, daß gleichzeitig viele Festpilger und Pilgerinnen die Straße ziehen: wenn nötig, kann man leicht in der Menge verschwinden. In jedem Falle setzen sich die Frauen einer Gefahr aus, die am Kreuze stehen: Maria von Magdala; Maria, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Josef; Salome, die Mutter der Zebedäussöhne; dazu ihre Schwester, die Mutter Jesu; Maria, die Frau(?) des Klopas, und viele andere[174]. Während der Reise scheint Salome einmal hervorzutreten[175].

In dieser Nachfolge der Frauen liegt wieder eine Verletzung der Sitten: sie wäre unmöglich, wenn Jesus sie nicht duldete. Natürlich hören wir nie, daß es zu übler

Nachrede gekommen wäre: ein Zeichen des sicheren Einflusses, den Jesus auf all die Seinen ausübt. Aber man kann verstehen, daß die spätere Kirche, die die Freiheit und Größe Jesu nicht recht würdigt, hier Anstoß nimmt oder wenigstens die Grenzen der Frauengeltung scharf markiert. In der apostolischen Kirchenordnung (um 300) sagt Johannes zu seinen Mitjüngern: „Als der Meister um Brot und Kelch bat und sie segnete mit den Worten „Dies ist mein Leib und Blut“, erlaubte er den Frauen nicht, bei uns zu stehen (Marta sagte: „Wegen Maria, weil er sie lächeln sah“; Maria sagte: „Ich lachte nicht mehr“); denn er sagte uns vorher, als er lehrte: „Das Schwache wird durch das Starke gerettet werden“[176]. Die etwa gleichaltrige syrische Didaskalia betont: die Frauen sollen nicht lehren, sondern nur beten; „denn er, Gott der Herr, Jesus Christus unser Lehrer, hat uns, die Zwölf, ausgesandt, das (auserwählte) Volk und die Heidenvölker zu lehren; es waren aber mit uns Jüngerinnen: Maria von Magdala und Maria, die Tochter des Jakobus, und die andere Maria; er hat sie jedoch nicht ausgesandt, mit uns das Volk zu lehren[177]“. Schärfer Epiphanius von Salamis († 403): Frauen sollen niemals Priesterinnen sein; auch nicht Salome, nicht einmal Jesu Mutter Maria; sie tauft nicht, segnet nicht die Jünger; dasselbe gilt von der Mutter des Rufus[178], von denen, die von Galiläa aus nachfolgten, von Lazarus' Schwestern Marta und Maria usw.[179] Wie es zu geschehen pflegt, erhält sich die Erinnerung an den Frauenkreis um Jesus am lebhaftesten bei den Irrlehrern.[180]

Nun gibt es wohl eine Erwägung, die mancher Frau erleichtert, sich gegen die Sitte der Wanderschar Jesu anzuschließen. Wer von Besessenheit geheilt wird,

kann einen Rückfall erleben, in dem sein Leiden schlimmer wird, als zuvor: Jesus weiß das[181]. Unter den Frauen um Jesus sind solche, die er von Geistern befreit hat[182]. Diese Frauen sagen sich vielleicht: wir sind vor Rückfall am besten geschützt, wenn wir in der Umgebung des Heilands bleiben.

Gewiß ist auch die Tatsache bedeutungsvoll, daß die meisten Jünger verheiratet sind. Nehmen sie bei den Wanderungen durch Palästina ihre Frauen mit, wie später auf ihren Missionsreisen? Dann ist alleinstehenden Frauen der Anschluß erleichtert[183].

Doch begreift man angesichts der morgenländischen Sitte, daß nicht jede Frau Jesus nachfolgt, die er innerlich gewinnt. Jesus verlangt das auch nicht (er ruft auch nicht jeden Mann zur äußerlichen Nachfolge auf).[184] So hören wir öfters von Frauen, die zur Gemeinde Jesu gehören; aber daß sie mit ihm wandern, wird nicht erzählt. Ich denke an die Schwiegermutter des Petrus: in Petrus' Haus dient sie Jesus und den Jüngern nach ihrer Heilung[185]. An die Frau aus dem Volke, die Jesu Mutter huldigt.[186] An die blutflüssige Frau: sie glaubt so fest an die Wunderkraft Jesu, daß sie ihn gar nicht um Heilung bittet[187]; sie fürchtet auch nicht, daß er ihr zürnt, weil sie ihn unrein macht; sie verdient die Anerkennung Jesu: „Dein Glaube hat dich gerettet; geh hin in Frieden“[188].

Am wichtigsten von diesen Frauen sind die Schwestern Maria und Marta[189]. Sie begegnen in den drei ersten Evangelien nur einmal, in einem kurzen Stücke, das zum Eigengute des Lukas gehört[190]. Jesus kommt in ein Dorf (der Name ist nicht genannt: man kann aus den Worten nicht einmal schließen, daß

es nahe Jerusalem liegt). Da nimmt ihn (und seine Jünger) eine Frau namens Marta auf (sie ist wohl die ältere der Schwestern). Nun werden unnachahmlich zwei verschiedene Frauenwesen geschildert. Maria sitzt zu Jesu Füßen und hört ihm zu. Marta müht sich äußerlich um den Herrn. Sie beklagt sich bald über ihre Schwester. Aber Jesus entgegnet: „Marta, Marta, Maria hat sich das gute Teil erwählt, das nicht von ihr genommen werden soll"[191]. Jesus verdammt Marta nicht. Aber was Maria tut, ist wichtiger. Den Lukasbericht ergänzt die Erzählung des vierten Evangelisten von Lazarus[192]. Wir hören, daß es sich um Bethanien bei Jerusalem handelt. Es ist nicht einzusehen, warum ein Späterer das erfunden haben soll: hätte der Name sinnbildliche Bedeutung, so müßte griechischen Lesern seine Übersetzung mitgeteilt sein. So wird auch in der folgenden Erzählung Überlieferung stecken. Die Schilderung der Schwestern verläuft tatsächlich in der Richtung der Lukasgeschichte. Marta erfährt zuerst, daß Jesus kommt[193], eilt ihm entgegen, redet viel, legt ein volles Bekenntnis ab,[194] macht darauf aufmerksam, daß der Tote schon verwest, sodaß sie von Jesus getadelt werden muß[195]. Maria ist still und kommt zu Jesus erst, wie man sie ausdrücklich ruft[196]. Der Zusammenhang zeigt, daß sie tiefer empfindet, als Marta. Sie fällt vor Jesus nieder, redet wenig, erreicht aber gerade dadurch, daß Jesus einen tiefen Eindruck von ihrem Schmerze empfängt. Hier wird auch ausdrücklich bezeugt, daß geistige Gemeinschaft zwischen Jesus und den Frauen besteht: „Jesus liebte (ἠγάπα) Marta und ihre Schwester und Lazarus"[197]. Darf man aus einem Vergleiche der beiden Berichte schließen, daß die Schwestern größere geistige Bedeu-

tung besitzen als Lazarus, und daß Jesus das anerkennt?[198]

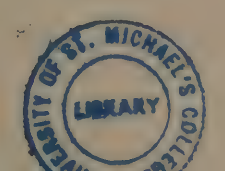
Fast möchte man urteilen: auch nichtjüdische Frauen gehören zur Gemeinde Jesu. Hier wäre nochmals der Samariterin zu gedenken. Es macht Mühe, sie zu gewinnen. Aber, einmal gewonnen, wirkt sie als Missionarin für Jesus; und sie muß dabei Dinge erwähnen, die sie nicht in vorteilhaftes Licht setzen[199]. Dann ist das kanaanäische Weib zu nennen, eine Heidin. Die Frau redet Jesus als Davids Sohn an,[200] vertraut ihm fest, läßt sich durch seine Härte nicht abweisen, entgegnet ihm vielmehr in feiner Weise. So gibt ihr der Herr am Ende das rühmende Zeugnis: „O Frau, groß ist dein Glaube“[201]. Endlich weise ich auf die eigenartige Bemerkung der Leidensgeschichte hin:[202] „Als Pilatus auf dem Richtstuhle saß, sandte seine Frau zu ihm und ließ ihm sagen: Habe du nichts zu schaffen mit jenem Gerechten; denn ich litt heute viel seinetwegen im Traume.“ Das ist Eigengut des Matthäus und entspricht in zweierlei seiner Art. Er bringt gern Offenbarungen Gottes durch Träume[203]. Und er weist gern darauf hin, daß Pilatus den Herrn für unschuldig hält[204]. Aber die Erzählung fügt sich zugleich gut zu dem, was wir von jener Zeit wissen. An Träume glauben auch Heiden[205]. Viele Frauen, gerade vornehme, schwärmen für das Judentum: Poppäa Sabina, die Gattin Neros, ist eine jüdische Gottesfürchtige[206]. Allerdings gibt es ein Gesetz: Provinzialstatthalter sollen ihre Frauen nicht mit in die Provinz nehmen. Aber schon Augustus' Tochter Julia setzt sich, als Agrippas Gattin, darüber weg[207]. Nicht einmal das befremdet, daß eine Römerin sich in die Amtsangelegenheiten des Gatten mengt: der

Gatte erwartet ihre Mitarbeit in dieser Richtung, entsprechend der freieren Stellung der Frau in Rom[208]. So kann man den Matthäusbericht nicht für unmöglich erklären: das umso weniger, als Matthäus sonst keinen besonderen Anteil an den Frauen um Jesus nimmt[209].

Natürlich kann Jesus nicht alle Frauen beeinflussen. Man versteht insbesondere, daß er die größten Schwierigkeiten unter denen zu überwinden hat, die ihm am nächsten stehen. Zwar weiß man dort um Jesu inneres Werden. Aber viel kann man nicht wissen. Jesus ist vor seinem öffentlichen Auftreten ein großer Schweiger: in der Synagoge zu Nazareth tritt er in den Tagen der Vorbereitung anscheinend nicht auf[210]. So überwiegt unter den Nächststehenden der Eindruck, daß Jesus eine fremdartige Entwickelung einschlägt. Seine Schwestern (es sind wohl mindestens drei)[211] gewinnen kein solches Verhältnis zu ihm, daß sie eine Rolle in der Gemeinde spielen. Selbst die Mutter versteht ihren Sohn zu Zeiten nicht[212]. Doch gehört Maria dann zur Gemeinde Jesu[213].

Im Ganzen ist es aber wohl eine Ausnahme, daß eine Frau der Predigt Jesu den Glauben versagt. Oft hören wir, daß Frauen Jesus ihre Dankbarkeit beweisen. Die galiläischen Jüngerinnen dienen Jesus und den Seinen mit ihrem Vermögen[214]. Der ungenähte Rock mag aus ihrem Kreise stammen, ein damals kostbares Stück[215]. Auch Geld versorgen die Frauen wohl, so weit solches notwendig ist[216]. Eine Frau aus dem Volke ruft Jesus zu: „Selig der Leib, der dich trug, und die Brüste, an denen du sogst.“[217] Eine echt mütterliche Empfindung: im Morgenlande gilt die Mutter wenig, ohne Sohn; wie stolz muß eine Mutter

auf diesen Sohn sein! So sind Seligpreisungen der Art wohl nicht selten. Rabban Jochanan ben Sakkai spricht über seinen Schüler R. Josua b. Chananja: „Heil der, die ihn gebar"[218]. Aber es ist ungewöhnlich, daß eine Frau die Seligpreisung spricht. Das bleibt bedeutsam, auch wenn Jesus die Schwärmerei ablehnt: „Ja; aber[219] selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren"[220]. Marta huldigt Jesus, indem sie sich äußerlich um ihn müht[221]. Aber ihre Schwester Maria bleibt nicht hinter ihr zurück. Nach der Überlieferung des vierten Evangeliums ist sie es, die Jesus einige Tage vor seinem Tode salbt[222]. Die Salbe wird auf dreihundert Denare und mehr geschätzt (ein Denar ist der Tagelohn eines Arbeiters im Weinberge[223], und das ist nach den Begriffen der Zeit keine schlechte Bezahlung.)[224] Diese Frau, die solche Summe an eine rein darstellende Handlung wenden kann, demütigt sich zu einem Sklavendienste und trocknet Jesu Füße mit ihren Haaren[225]. Schwerer fällt ihr vielleicht, gegen die Sitte in den Raum zu gehen, in dem Männer zu Tische liegen, und dort die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken: die Szene ist nicht ihr eigenes Haus. So überwindet Maria sich selbst, um Jesus zu ehren. Begreiflich, daß Jesus sie gegen die Einrede der Jünger schützt: „Wo das Evangelium in aller Welt verkündet wird, soll auch erzählt werden, was diese Frau tat, zu ihrem Gedächtnisse"[226]. Eine ähnliche Ehrung widerfährt dem Herrn durch die große Sünderin. Für die stadtbekannte Dirne ists nicht ohne Gefahr, ins Haus des Pharisäers einzudringen. Aber sie begibt sich in Gefahr, um Jesu willen[227]. Endlich gedenke ich der Frauen am Grabe Jesu. Auch sie begeben sich in Gefahr. Sie werden öffentlich als Anhängerinnen Jesu erkennbar. Kein



Wunder, daß die Frauen in der Auferstehungsgeschichte eine entscheidende Rolle spielen[228].

Die Männer beweisen Jesus ihre Dankbarkeit nicht so oft und nicht in so verschiedener Weise. Vielleicht gehen die Frauen mehr aus sich heraus, weil sie mehr auf die Person des Heilands sehen, als auf das Heil, das er bringt. Aber der Hauptgrund scheint mir ein anderer. Die Männer stehen schon immer im Mittelpunkte der frommen Verkündigung. Die Frauen werden erst durch die Predigt Jesu Vollmitglieder einer Gemeinde. Sie empfinden stärker, was ihnen das Evangelium bringt. Wir haben sogar eine Überlieferung, nach der die Männer an dem Erfolge Anstoß nehmen, den die Predigt Jesu unter den Frauen zeitigt: die Juden verklagen Jesus vor Pilatus auch deshalb, weil er die Frauen und Kinder zum Abfalle bringt und sie veranlaßt, die Reinheitsgebote außer Acht zu lassen[229].

Es ist für Jesus wichtig, daß sein Ruf an die Frauen lebhaften Widerhall findet. Gewiß verrichtet er seine Pflicht auch, wenn es scheinbar vergebens geschieht. Aber jeder arbeitet fröhlicher, wenn die Arbeit von anderen mit Begeisterung aufgenommen wird. Die Begeisterung der Frauen ist der Beweis, daß sie sich nach Erlösung sehnen.

3. Die Ehe.

a. Die Ehe bei den Griechen und Juden.

Es ist unmöglich, von der Schätzung der Frau mit Sicherheit auf die Schätzung der Ehe zu schließen.

Bei den Griechen wird die Frau im allgemeinen höher gewertet, als bei den Juden. Aber die Ehe wird

in weiten Kreisen recht seltsam angesehen. Dem Hellenen ist das geistige Band, das Freunde verknüpft, wichtiger, als die Ehe; und oft ist eben diese Freundschaft erotischer Art. Zeus verliebte sich in sterblicher Frauen Schönheit, machte sie aber nicht unsterblich. Wo er aber Seelen lieb gewann, schenkte er Unsterblichkeit: dem Herakles, den Dioskuren, dem Ganymed[230]. Alkestis besaß die innere Kraft, für ihren Gatten zu sterben. Aber die Götter ehrten Achilleus, Patroklos' Liebling, mehr als Alkestis und schickten Achilleus nach den Inseln der Seligen[231]. Darum verbot Solon, wie man sich erzählt, den Sklaven die Knabenliebe: Frauen zu lieben, stand ihnen frei[232]. Pindar widmet ein Liebeslied von tiefstem Gefühle einem Knaben[233].

Um das Jahr 342 vor Chr.[234] wurde in Athen die Rede gegen Neära gehalten, die später unter die Werke des Demosthenes geriet[235]. Der vorliegende Prozeßfall bot Veranlassung, hohe Worte von der Ehe zu sprechen. Dennoch findet sich hier folgender Satz: „Die Hetären haben wir zur Lust (ἡδονή); die Kebsfrauen zu des Leibes täglicher Pflege (θεραπεία); die Ehefrauen, daß wir rechte Kinder bekommen und eine treue Hüterin über das Haus besitzen“[236]. Dieser Satz erscheint schon alten Lesern bezeichnend: Athenäus (im 3. Jahrhundert nach Chr.) übernimmt ihn[237]. Nun zeigt die Rede gegen Neära, daß man die Geltung des Satzes nicht überspannen darf. Selbst eine freigelassene Frau erscheint fähig, Kinder in gewisser Weise zu erziehen[238]. Es besteht auch eine gewisse geistige Gemeinschaft zwischen Mann und Weib: der Gatte erzählt der Gattin von dem, was er eben erlebte[239]. Deutlicher wird aber, daß die Ehefrau geringe Achtung genießt. In der Liste der Verwandten

steht sie am Ende, hinter Schwager und Schwester[240]. Und niemand heiratet eine Frau ohne Mitgift[241]. Am allerdeutlichsten aber tritt zu Tage, wie verbreitet das Dirnentum ist. Zwar verachtet man die Dirnen.[242] Das Gesetz nimmt Stellung gegen ihre Eheschließungen und ihre Kinder.[243] Einzelne haben ein Gefühl für die hier drohende sittliche Gefahr. Aber die meisten Aussagen weisen in andere Richtung. Die Tätigkeit der Dirne gilt als Arbeit[244]. Der ganze Inhalt der Rede zeigt, daß ein Bürger eine fremde Dirne trotz den Gesetzen als Frau annehmen kann, ohne sofort alle gegen sich zu haben.[245] Die Megarer gelten als unfrei und kleinlich (ἀνελεύθεροι καὶ μικρολόγοι), weil sie Dirnen nicht viel zu verdienen geben.[246] Und wir erfahren furchtbare Einzelheiten über die Art, wie die Dirnen zu ihrem „Berufe“ „erzogen“ werden und in dem „Berufe“ leben.[247] Angesichts dieser Tatsachen bedeutet es wenig, daß man die Ehe mit allerlei Mitteln rein zu erhalten sucht. Der Gatte einer Ehebrecherin muß sie verstoßen; sonst wird er ehrlos (ἄτιμος). Die Ehebrecherin darf die öffentlichen Heiligtümer nicht besuchen; tut sies doch, so darf man ihr straflos allerlei antun[248]. Derartige Bestimmungen wirken schon deshalb nicht viel, weil für Mann und Frau eine verschiedene Sittlichkeit besteht. Höchstens, daß sich einmal ein Mann vor seiner Frau und seiner alten Mutter schämt und die Dirne nicht gerade mit ins eigene Heim bringt[249]. In alledem wirkt die unter Griechen verbreitete Anschauung: das Natürliche ist erlaubt. Sie zeigt sich am ausgeprägtesten bei Diogenes, dem Kyniker, im vierten Jahrhundert vor Chr.: Diogenes „pflegte alles öffentlich zu verrichten, auch die Werke der Demeter und der Afrodite“[250]. Die Folge ist eine doppelte. Ein-

mal begeistern sich weite Kreise für die Hetäre, die man geradezu verehrt[251]. Zweitens wird die Frau vielfach verachtet. Der bekannteste unter den Verächtern ist Euripides († 407/6 vor Chr.). Ihm wurde früh vorgeworfen: er kenne nur schlechte Frauen und entfremde die Gatten ihren Gattinnen. Aristophanes († frühestens 388 vor Chr.) macht aus dem Vorwurfe ein ganzes Lustspiel, die Thesmophoriazusai (wohl 411 vor Chr. aufgeführt). Nun nimmt Aristophanes die Frauen in Schutz. Andere zieht Euripides gerade wegen seiner Frauenfeindschaft an. In Oberegypten wurde eine Tonscherbe aus dem ersten oder zweiten Jahrhundert vor Christus gefunden: auf dieser notierte sich der Besitzer ausgerechnet ein paar Verse aus Euripides' Hippolyt: da klagt der Dichter, daß auch die Frauen die Sonne sehen; wie viel schöner, wenn jeder die Kinder, die er haben will, gegen Geld im Tempel kaufen könnte[252]!

Freilich werden vereinzelt auch Stimmen unter griechischen Schriftstellern laut, die für eine höhere Schätzung der Ehe eintreten; vor allem in der Stoa. Im zweiten vorchristlichen Jahrhundert wirkt der Stoiker Antipater von Tarsus, dem eine hervorragende Stelle in der Geschichte der Ehe gebührt[253]. Er meint, man solle bei der Wahl der Gattin nicht auf Reichtum, Stammbaum oder gar Schönheit sehen. Vielmehr soll man, mit dem Maßstabe der stoischen Tugendlehre, die Gesinnung messen, die Vater und Mutter des betreffenden Mädchens an den Tag legen, und sich über ihre Erziehungsgrundsätze vergewissern; dabei soll man, um Genaues zu erfahren, die Hilfe von Sklaven, Nachbarn, Handwerkern nicht verschmähen. Die Ehe ist ja die denkbar engste Verbindung zweier Menschen, eine

„völlige Vermischung" (κρᾶσις δι' ὅλων): so nennt der Stoiker die Vereinigung zweier verschiedener Stoffe in demselben Raume, bei der jeder Stoff den anderen ganz durchdringt und doch seine Eigentümlichkeiten behält; z. B. die Mischung von Wasser und Wein[254]. Die übrigen zwischen Menschen möglichen Freundschafts- und Liebesverhältnisse gleichen neben einander gelegten Körnern (also einer παράθεσις), bleiben somit an Innigkeit weit hinter der Ehe zurück. Gemeinsam haben die Ehegatten Vermögen, Kinder, Leib und Seele. Aber die Ehe ist nicht nur eine Aufgabe, sondern eine Gabe. Wer eine Frau gewinnt, gleicht einem Einarmigen, der eine zweite Hand bekommt. Derartige Gedanken kehren im ersten nachchristlichen Jahrhundert verstärkt wieder bei dem Stoiker Musonius[255]; vor allem in seinen Erörterungen „über Liebesangelegenheiten", „über die Hauptsache in der Ehe" und „über die Frage, ob die Ehe beim Philosophieren hinderlich ist"[256]. Vielleicht ist hier die Tatsache wichtig, daß Musonius Römer ist, also in eine Welt mit höherer Schätzung der Frau geboren wurde[257]. Musonius weiß, daß manche es als Sklavenarbeit ansehen, wenn die Frau dem Manne mit ihren Händen dient. Eben deshalb soll die Frau Philosophin sein, um unverdrossen ihre Pflicht zu tun. Die Ehe bleibt trotzdem engste Gemeinschaft. „Gemeinsamkeit in Sachen des Lebens und des Werdens der Kinder ist das Wichtigste in der Ehe." Mann und Frau sollen für einander sorgen. Der eine Teil soll den anderen dabei wie im Wettkampfe zu übertreffen suchen. Alles soll den Gatten als gemeinsam gelten. Vollkommene Sinneseinheit besteht zwischen ihnen. Die rechte Frau ist sogar bereit, selbst in der Blüte der Jugend für den Mann in den Tod

zu gehen, wie Alkestis. Natürlich ist hier die leichtfertige Eheauffassung der Rede gegen Neära unmöglich. Geschlechtsverkehr ist sittlich erlaubt nur in der Ehe, und auch da nur, wenn das Kind der Zweck ist. Der Verkehr mit der Hetäre und sogar (was in der alten Welt viel heißen will) mit der eigenen Sklavin[258] wird von Musonius verworfen.

Man darf aber die Verbreitung dieser philosophischen Gedanken nicht überschätzen. Auch in Rom wurde die Ehe mißachtet. Im Jahre 19 nach Chr. meldete eine Römerin aus prätorischer Familie, Vistilia, sich selbst bei den Ädilen als Freudenmädchen an. Sie ward wohl auf eine Felseninsel verbannt, und der Senat suchte dafür zu sorgen, daß dergleichen sich nicht wiederholte. Aber geholfen war damit nichts[259]. Den schärfsten Beweis für die Mißachtung der Ehe liefert die Zunahme der Ehelosigkeit[260]. Die griechischen Durchschnittsanschauungen darf man für die weniger Gebildeten aus Artemidors Traumbuch entnehmen. Da wird von der Frau vor allem verlangt, daß sie gehorcht. Wer von einem Esel träumt, der geduldig seine Last trägt und dem Rufe des Treibers folgt, dem wird eine gute Frau beschieden sein. Nach stoischer Anschauung sollen die Gatten eines Sinnes sein[261]. Artemidor gibt sich zufrieden, wenn die Frau „wohlgesinnt“ ist. Die gebildete Mittelmäßigkeit vertritt unter Griechen Plutarch. Er widmet einem jungen Paare ein Büchlein „Ehegebote“. Hier wird zwar der stoische Gedanke gebracht: die Ehe eine „völlige Vermischung“[262]. Sonst bleibt Plutarch hinter der Stoa zurück. Das Überwiegen des Mannes in der Ehe wird stark betont[263]. Die Frau soll kein eigenes Gefühl haben, soll fröhlich sein, wenn

der Mann will, und ernst, wenn er will[264]. Auch soll die Frau nicht unwillig sein oder gar zürnen, wenn der Mann sich mit einer Hetäre oder Sklavin abgibt. Die Frau soll sich dadurch fast geehrt fühlen: der Mann scheut sich, seine Zügellosigkeit an ihr selbst auszulassen! Die persischen Könige schicken ihre Frauen von der Mahlzeit fort und holen Kebsweiber, wenn sie sich betrinken wollen[265]. Nur wenn die Frau den Verstand zu verlieren droht, weil der Mann mit Hetären umgeht, muß dieser verzichten[266]. Diese Regeln sind für philosophisch Gebildete bestimmt[267]!

Die jüdische Eheauffassung der Zeit Jesu bewegt sich auf einer mittleren Linie; kennt also weder den Tiefstand der Rede gegen Neära, noch die Höhenlage der Stoa. Dabei ist die bezeichnende Tatsache festzustellen, daß der Jude[268] von der Freundschaft im griechischen Sinne kaum etwas weiß. Zwar sagt David in seinem Klageliede auf Saul und Jonathan: „Es ist mir leid um dich, mein Bruder Jonathan; wie warst du mir so hold! Deine Liebe war mir wundersamer, als Frauenliebe“[269]! Aber ich kenne keine jüdische Parallele zu diesem Gefühle[270].

Das Dirnentum wird von den Juden als Laster empfunden. Man kann nach den Evangelien den Eindruck gewinnen, daß es in Palästina nicht wenig Dirnen gibt[271]. Da walten wohl griechische Einflüsse. Es rächt sich hier, daß die Frau nur zu einem kleinen Teile der Gebote verpflichtet ist: sie ist damit fremden Einflüssen leichter preisgegeben. Daß aber die maßgebenden jüdischen Kreise von Freudenmädchen nichts wissen wollen, zeigen die Evangelien ebenfalls. Dafür werden die Pharisäer von der Halbwelt gehaßt. Einmal nimmt

eine Dirne einem Pharisäerschüler, ohne daß ihn eine Schuld trifft, die Gebetsriemen weg. Mit denen geht sie ins Lehrhaus und erklärt: „Seht, was mir jener als Lohn gab." In seiner Verzweiflung steigt der Schüler auf das Dach und tut den Todessprung in die Tiefe[272]. Die Stellung des Judentums wird hier mitbestimmt durch die Tatsache, daß Unzucht und Götzendienst oft eng zusammenhängen[273].

Aufs stärkste betont dagegen der Jude, daß es für Mann und Frau das Gegebene ist, zu heiraten. Wenn ein Knabe beschnitten wird, sprechen die Umstehenden über ihn das Gebet: „Wie du ihn zum Bunde brachtest, mögest du ihn auch zum Gesetze und zum Brautgemache bringen!"[274] Im Allgemeinen urteilt R. Tanchum im Namen des R. Chanilaj: „Jedermann, der keine Frau hat, lebt ohne Freude, ohne Segen und ohne Güte." Ein ausführlicher Schriftbeweis folgt[275]. Hier und da wird ein Nützlichkeitsstandpunkt vertreten: die Tollheit der Jugend wird gemildert, wenn sie durch häusliche Gefühle in Anspruch genommen ist. So denkt der erste Herodes[276]. In der Regel aber überwiegt ein andrer Gedanke: jeder hat die Pflicht, für die Fortpflanzung seines Geschlechts zu sorgen. Ein Spruch des R. Eliezer (b. Hyrkanos) lautet: „Jeder, der die Fortpflanzung nicht übt, gleicht einem, der Blut vergießt[277]. König Hiskia wird bestraft, weil er sich dieser Pflicht entzieht. Er entschuldigt sich zwar: er habe im Geiste vorausgesehen, daß er ungeratene Kinder haben würde. Aber Jesaja entgegnet ihm: „Was gehen dich die Geheimnisse des Barmherzigen an?"[278] Kinderlosigkeit gilt, wie der Aussatz, als eine besonders schwere Züchtigung, eine Züchtigung nicht aus Liebe (dies die Meinung des R. Jochanan)[279].

So trifft man denn auch allerlei Bestimmungen, aus denen die Bedeutung der Hochzeit erhellt. Die Hochzeitsfreunde und alle Hochzeitsgäste[280] sind frei von Gebet und Gebetsriemen alle sieben Tage[281], nur verpflichtet zum „Höre Israel." Die Ansicht eines Rabbis, der nur den Bräutigam frei sein läßt, dringt nicht durch [282]. Der Bräutigam braucht zunächst nicht einmal das „Höre Israel" aufzusagen. Er darf es natürlich aufsagen, wie Rabban Gamaliel II. (gegen Ende des ersten christlichen Jahrhunderts); man darf mehr leisten, als geboten ist. Aber in diesem Falle scheint die Mehrleistung selten vorgekommen zu sein[283]. Bestimmungen dieser Art haben zunächst den Sinn, zu verhüten, daß jemand betet, wenn er zerstreut ist[284]. Aber sie wären wohl unmöglich, wenn die Eheschließung nicht als Erfüllung einer religiösen Pflicht angesehen würde. So gibt denn Josefus samt den Rabbinen auch die alttestamentlichen Bestimmungen wieder, nach denen Verlobte und jung Verheiratete im Kriege zu schonen sind[285]. Die Rabbinen erlauben sogar, eine Torarolle zu verkaufen, um die Mittel zur Eheschließung zu gewinnen[286].

Die Pflicht der Ehegatten gegen einander wird gelegentlich ideal beschrieben. R. Josef zurteilt: die Ehefrau ist für den Mann, wie der eigene Körper[287]. Ausführlicher äußert sich ein anderes, tannaitisches Stück: „Über den, der seine Frau liebt, wie sich selbst, und ehrt, mehr als sich selbst, seine Söhne und seine Töchter auf den rechten Weg leitet und sie nahe ihrer Reife verheiratet, spricht die Schrift: Du weißt, daß dein Zelt friedlich ist"[288]. Der Mann bespricht wichtige Berufsangelegenheiten mit der Frau[289]. Der jüdische Aufstand unter Nero gilt als Kampf nicht nur fürs Vaterland,

sondern für Weib und Kind[290]. Es ist ehrenvoll, für Weib und Kind, Gott und Heiligtum in diesem Kampfe zu fallen[291]. Während der Belagerung Jerusalems wollen viele Männer gern zu den Römern überlaufen: sie könnten es nur allein; nähmen sie Weib und Kind mit, so würde man sie in der Stadt bemerken und hindern; so verzichten sie lieber auf ihre Rettung[292].

Doch darf man die Stellung der Ehefrau nicht überschätzen: die geringe Achtung, die man der Frau an sich entgegenbringt, macht sich notwendig geltend. Im Alten Testamente und bei den Rabbinen nennt man den Gatten den Herrn (בַּעַל) der Frau. Im Judengriechisch heißt die verheiratete Frau „dem Manne untertan“ (ὕπανδρος)[293]. Josefus sagt zusammenfassend: „Die Frau ist in jeder Beziehung geringeren Wertes (χείρων), als der Mann. Deshalb soll sie gehorchen, nicht um von ihm vergewaltigt, aber um von ihm beherrscht zu werden“[294]. Die Frau muß also dem Manne sich unterwerfen; sonst entläßt er sie[295].

Am schlimmsten ist die Frau daran, die keine Kinder hat. Blieb sie etwa dreißig Jahre ohne Kind, so betet sie an jedem Tage und zu jeder Stunde, daß die Last von ihr genommen werde[296]. Eine Frau mit Kindern genießt immer eine gewisse Achtung. Das vierte Gebot stellt Vater und Mutter gleich[297]. Die Rabbinen übernehmen es[298]. Auch eine gewisse Selbständigkeit ist einer solchen Frau eigen. Eine Mutter erzählt von ihrem Sohne: „Als er herangewachsen war, ging ich daran, ihm eine Frau zu nehmen, und richtete ein Mahl aus“[299]. So nimmt sich denn die fromme Sitte der Mütter an. Eine Frau, die guter Hoffnung ist, darf am Versöhnungstage (dem wichtigsten Fasttage) essen, bis sie gekräftigt

ist[300]. Für denselben Tag wird allein der Wöchnerin gestattet, Sandalen zu tragen, wenigstens nach R. Eliezer (b. Hyrkanos)[301]. Und die griechische Baruch-Offenbarung bringt nur einen Beleg für die Grausamkeit der Menschen in der Turmbauzeit: „Sie trieben eine große Menge von Männern und Frauen hinaus, um Ziegel zu streichen. Unter ihnen war eine Ziegel streichende Frau, der man in der Stunde, wo sie zum Gebären kam, nicht gestattete, wegzugehen; sondern Ziegel streichend gebar sie, und indem sie ihr Kind in einem Leintuche trug, strich sie [weiter] Ziegel"[302]. Freilich versteht der jüdische Mann die Gefühle der Mutter wenig. Im 4. Esrabuche trauert eine Mutter um den einzigen Sohn, den sie unter Schmerzen gebar: der Seher bringt ihr kein besonderes Verständnis entgegen[303].

Deutlich zeigt sich die geringe Schätzung der Ehefrau vor allem darin, daß bei den Juden die Vielweiberei rechtens ist[304]. In der Mischna[305] wird ein Satz aus dem alttestamentlichen Königsgesetze besprochen: „Der König darf sich nicht viele Frauen halten"[306]. Die Erläuterung lautet: „Nur achtzehn[307]. R. Juda sagt: Er darf sich viele halten; nur sollen sie sein Herz nicht abwendig machen. R. Simeon sagt: Selbst eine, wenn sie sein Herz abwendig macht, darf er nicht halten." Den einfachen Mann läßt die Mischna mehrere Male vier[308] bis fünf[309] Frauen haben, ohne aber anzuordnen, daß die Zahl nicht überschritten werden darf[310]. Sogar Justin der Märtyrer ist darüber unterrichtet. Er sagt zu dem Juden Tryfon: „Es ist besser, daß ihr Gott folgt, als euren unverständigen und blinden Lehrern, die sogar bis jetzt jedem von euch vier bis fünf Frauen gestatten"[311]. Anders urteilen die Rabbinen erst seit dem sog. Banne

des R. Gerschom b. Juda in Mainz (970—1040). Gerschoms Neuerung drang aber nur langsam durch, zuerst in Deutschland und Frankreich. Im Morgenlande, zumal unter Mohammedanern, besteht noch heute bei den Juden oft Vielweiberei[312].

Nun ist es eine Tatsache, daß die Vielweiberei bei den Juden der Zeit Jesu nicht zu häufig vorkommt. Wer zehn Jahre verheiratet ist und noch kein Kind hat, soll nicht etwa eine zweite Frau dazu nehmen; diese Möglichkeit, die im Islam noch heute oft zur Vielweiberei führt, wird überhaupt nicht in Betracht gezogen; sondern der Mann soll die Frau entlassen und eine andere ehelichen[313]. Am Versöhnungstage muß der Hohepriester für sich und sein Haus sühnen[314]. Sein Haus, das bedeutet vor allem: seine Frau. Nun könnte im letzten Augenblicke seine Frau sterben, also das Gebet unmöglich werden. Für diesen Fall wird ihm, nach R. Juda, eine Ersatzfrau bestellt. An die Möglichkeit, daß der Hohepriester zwei Frauen hat, wird nicht gedacht[315]. Aber man schließe aus diesen Mitteilungen nicht zu viel. Für den Hohenpriester gilt eine besondere Sittlichkeit. Und auch im mohammedanischen Morgenlande ist die Vielweiberei nicht so weit verbreitet, wie man gewöhnlich denkt. Sie ist zu kostspielig: am liebsten möchte jede Frau in eigenem Hause wohnen usw[316]. Dazu wirkt auf die Juden der Zeit Jesu wohl das griechisch-römische Recht, das die Vielweiberei nicht kennt. Besonders bei den Sadduzäern sind solche Einflüsse nachweisbar[317]; und gerade sie sind reiche Leute, die sich am ehesten mehrere Frauen leisten können[318].

Jedenfalls wäre es verfehlt, anzunehmen, daß Vielweiberei bei den Juden überhaupt nicht vorkam. Es

ist bekannt, daß der erste Herodes zehn Frauen hatte, und zwar teilweise gleichzeitig[319]. Er verlobte sich mit der Makkabäerin Mariamme, während er noch mit seiner ersten Frau Doris vermählt war[320]. Josefus tadelt die sinnliche Lust des Königs, die in seinen häufigen Heiraten zu Tage tritt[321]. Aber er muß zugeben, gerade mit Bezug auf Herodes: „Es ist bei uns von den Vätern her Sitte, gleichzeitig mehrere Frauen zu haben“[322]. Und ein andermal: „Herodes hatte viele Frauen; denn den Juden ist von den Vätern her erlaubt, mehrere Frauen zu heiraten, und der König hatte seine Freude an mehreren“[323]. Dabei nimmt Herodes an, daß auch andere Fürsten an derlei Gefallen finden. Er schenkt dem kappadokischen Könige Archelaus ein Kebsweib mit dem bezeichnenden Namen Pannychis[324]. Und Herodes ist nicht der Einzige, der bei Josefus mehrere Frauen hat. In seinem Überblicke über die Gesetzgebung des Moses läßt er die Möglichkeit offen, daß jemand zwei Frauen hat[325]. Später, um 200, erwähnt er einen Juden Josef, Sohn des Tobias, der, vielleicht gleichzeitig, mit zwei Gattinnen lebt[326]. Der Makkabäerkönig Alexander Jannäus († 76 vor Chr.) hat zwar nicht verschiedene Gattinnen, aber Kebsweiber, mit denen er sich öffentlich zeigt[327]. Auch für den jüdisch beeinflußten Königshof von Adiabene scheint Josefus Vielweiberei anzunehmen[328]. Ja, Josefus selbst hat anscheinend gleichzeitig zwei Frauen. Seine erste Frau wird in Jerusalem mit belagert; er heiratet aber, nachdem er in Vespasians Hände geriet, noch eine kriegsgefangene Jüdin, dann, als ihn diese verließ, eine Alexandrinerin[329]. Lehrreiche rabbinische Belege fehlen nicht. Rabbi Tarfon (dessen Erinnerungen eben noch in die Zeit zurückreichen, da der jerusalemische

Tempel bestand) ist Glied einer Priesterfamilie. Während einer Hungersnot traut er sich dreihundert Frauen an, damit sie mit ihm von dem geweihten Getreide essen dürfen, das dem Priester gebührt. Man sucht die Zahl dreihundert durch Konjektur zu verkleinern: die Tatsache der Vielweiberei bleibt bestehen[330]. Tarfon wird der Rabbi sein, den Justin der Märtyrer mit dem Juden Tryfon meint. Ists ein Zufall, daß Tryfon den Vorwurf der Vielweiberei anhören muß?[331]. Ein anderes Mal sieht jemand fünf Frauen. Er gibt ihnen einen Korb Feigen und sagt: „Ihr sollt mir alle mit diesem Korbe Feigen angetraut sein." Eine von den Fünfen nimmt den Korb für alle, und die Sache wird dadurch giltig[332]. So nimmt man keinen Anstoß, daß die Witwen von zwölf Brüdern, die kinderlos starben, von dem überlebenden Dreizehnten geehelicht werden[333]. In der Tat nehmen viele Bestimmungen der Rabbinen auf Vielweiberei Rücksicht[334]. Zwar ist bekannt, daß die Frauen eines Mannes keinen guten Faden mit einander spinnen: die Nebenfrau heißt ständig „Feindin" (צָרָה)[335]. Dennoch wird Vielweiberei hier und da geradezu empfohlen. Raba urteilt: „Wenn eine böse Frau eine große Morgengabe hat[336], so setzt man ihr eine zweite Frau zur Seite." Er beruft sich dabei auf das Sprüchwort: „Mit ihrer Genossin, nicht mit der Dornrute (sollst du sie strafen)"[337]. Rab gibt zwar die Regel: „Heirate nicht zwei Frauen," fügt aber hinzu: „Hast du zwei geheiratet, so heirate noch eine Dritte"[338]. Kein Wunder, daß auch in Bildreden die Vielweiberei begegnet. Rabban Gamaliel II. sagt einmal: „Wenn ein Mann noch eine Frau nimmt zu seiner Frau, und die zweite Frau ist besser als die erste, so ist die erste nicht

eifersüchtig; aber wenn sie geringer ist, ist sie eifersüchtig"[339].

Noch wichtiger scheint mir, daß es in der Zeit Jesu unter den Juden keine Gruppe gab, die die Vielweiberei nachweislich bestritt[340]. Am ehesten könnte hier die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus (der sog. Sadokiten) genannt werden: falls sie wirklich in den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts[341] oder wenigstens in urchristliche Zeit gehört (sie könnte freilich wesentlich jünger sein). Die Gemeinde des neuen Bundes sieht in der Vielweiberei[342] Unzucht. Grundlage des Beweises ist das Alte Testament: „Männlich und weiblich schuf er sie"[343]. Das „Fundament der Schöpfung" heißt dieser Satz. In die Arche gingen demgemäß alle Lebewesen „zu zweit"[344]. Das Königsgesetz[345] wird im Sinne der Einehe gedeutet: David beachtete es nicht, weil das Gesetz zu seiner Zeit verborgen war[346]. Sind diese Gedankengänge altjüdisch, so wirken sie nur in kleinstem Kreise; jedenfalls nicht unter den ältesten Rabbinen. Herodias verlangt von Herodes Antipas, der in Liebe zu ihr entbrannt ist: er solle zunächst seine erste Frau (die Tochter des Aretas) verstoßen, mit der er schon lange verheiratet ist; dann sei sie zur Ehe bereit[347]. Die Verstoßung der Araberin ist politisch eine Torheit. Dennoch ist fraglich, ob Herodias aus grundsätzlicher Abneigung gegen die Vielweiberei ihre Forderung stellt: sonst nimmt sie es in sittlichen Fragen nicht genau[348]. Sie strebt wohl, aus Eitelkeit, darnach, die einzige Frau des Antipas zu sein. Ganz unsicher ist, ob die Textverschiedenheit 1. Mo. 2_{24} für unsere Frage von Belang ist. Der überlieferte hebräische Text besagt: „Sie werden ein Fleisch sein." Aber es wird auch die

Fassung vertreten: „Die zwei werden ein Fleisch sein." Dieser Text ist von Zeugen geboten, die wir aus christlicher Hand haben[349]; doch auch von dem vielfach altertümlichen Targum Pseudojonathan[350] und von der Überlieferung der Samariter[351]. Vielleicht ist der zweite Text eine nachträgliche Verbesserung zu Gunsten der Monogamie. Aber es kann auch Rudolf Kittel[352] recht haben, der ein Schreibversehen annimmt und den zweiten Text als ältesten hinstellt: im folgenden Verse bietet auch der überlieferte hebräische Text die Wendung „die zwei"[353].

b. Jesu Urteil über die Ehe.

Für die Predigt Jesu erhebt sich die Frage: welchen Einfluß gewinnt die höhere Wertung der Frau durch Jesus auf seine Vorstellung von der Ehe? Die Ehe ist die wichtigste Grundlage des Volkslebens; sie pflegt deshalb besonders konservativ beurteilt zu werden. Es ist schon nicht leicht, ein neues Urteil über die Frau durchzusetzen. Und es ist über die Maßen schwer, eine neue Anschauung über die Frau in Ehefragen geltend zu machen. So entsteht leicht eine Spannung zwischen der Beurteilung der Frau und der Ehe. Man kann verschiedene Wege gehen, die Spannung zu beseitigen. Der eine verwirft die Ehe überhaupt und ersetzt sie durch grundsätzliche Enthaltsamkeit oder freie Liebe. Der andere sucht die Ehe innerlich zu erneuern. Jesus beschreitet den zweiten Weg.

Die alte Anschauung von der Ehe wird bei Jesus nur einmal in voller Schärfe vorausgesetzt: in einer Bildrede, und zwar einem nebensächlichen Zuge; der soll tatsachentreu wirken, aber nicht zu Grundfragen

der Sitte Stellung nehmen. Es handelt sich um das Gleichnis vom Schalksknechte: dieser wird, weil er nicht zahlen kann, verkauft mit Weib und Kind. Das harte Schuldrecht der Zeit: Weib und Kind gelten als Sachen. Im Zusammenhange begründet der Zug, warum der König sich des Schalksknechts sofort voll Mitleid annimmt[354].

Im übrigen kann Jesus mancherlei von jüdischen Worten und Gedanken über die Ehe übernehmen, ohne daß er sich damit auf eine überwundene Auffassung der Ehe festlegt.

In vielen Religionen stellt man sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch unter dem Bilde der Ehe vor[355]. Man ist vielfach gewohnt, daß sich der Mensch, wie vor jedem Höherstehenden, so vor Gott als Sklaven bezeichnet. Ebenso wird die Frau oft als Sklavin des Mannes angesehen. Das erwähnte Bild liegt schon deshalb nahe: es scheint an vielen Stellen aufzukommen, ohne daß man wechselseitige Nachahmung erweisen kann. Im Alten Testamente begegnet das Bild bei Hosea und Ezechiel[356]. Es wird dann immer beliebter: sonst könnte man das Hohe Lied nicht als heilige Schrift ansehen. Allerdings wird zur Zeit Jesu und später die Heiligkeit des Hohen Liedes noch bestritten. R. Akiba († unter Hadrian) muß sich gegen Leute wenden, die das Hohe Lied bei Gelagen singen, wie ein weltliches Lied: er spricht ihnen die Seligkeit ab[357]. Denn „die ganze Welt ist nicht so viel wert, wie der Tag, an dem Israel das Hohe Lied gegeben wurde, und wenn alle Schriften heilig sind, so ist das Hohe Lied die allerheiligste“[358]. Noch R. Meir (um 150) urteilt, man streite über das Hohe Lied[359]. Aber die Freunde eines kanonischen Hohen

Liedes lassen es an Eifer nicht fehlen und siegen. Die Haupturkunde für diesen Eifer liegt im Midrasch Rabba zum Hohen Liede vor. Ich führe aus diesem eine Stelle an, um die Art der Auslegung zu kennzeichnen: „'Er küsse uns mit Küssen seines Mundes'. R. Jochanan hat gesagt: Ein Engel trug jedes Wort Gottes hinweg und ging damit von einem Israeliten zum andern mit der Frage: Nimmst du diesen Ausspruch an? . . . Antwortete der Gefragte 'Ja', so folgte die andere Frage: Erkennst du die Gottheit des Allerhöchsten an? Bejahte er auch diese Frage, gab er ihm sogleich einen Kuß auf seinen Mund"[360].

Ähnliche Bilder in der Predigt Jesu können nicht überraschen. Daß seine Jünger nicht fasten, begründet er folgendermaßen: „Können denn die Hochzeitsgäste[361] trauern, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam von ihnen genommen sein wird: dann werden sie fasten"[362]. Es ist mir nicht sicher, ob sich der Herr hier auf ein Wort des Täufers zurückbezieht: „Der die Braut hat, ist der Bräutigam; aber der Freund des Bräutigams, der dabeisteht und ihm zuhört, freut sich hoch über die Stimme des Bräutigams"[363]. Auch ohne solche Bezugnahme ist Jesu Wort von großer Anschaulichkeit: es ist bekannt, wie Hochzeiten im Morgenlande gefeiert werden. Dagegen ist das Bild von der Hochzeit an anderer Stelle undeutlich: „Das Himmelreich ward gleich einem irdischen Könige, der eine Hochzeit veranstaltete für seinen Sohn"[364]. Die Fortsetzung betont keineswegs, daß sichs um eine Hochzeit handelt (die Parallele[365] redet einfach von einem großen Abendmahle): der Sohn tritt zurück; die Braut wird überhaupt nicht erwähnt. Dagegen tritt in dem

Gleichnisse von den zehn Jungfrauen das Bild von der Hochzeit wieder lebhaft vor unsere Augen. Freilich läge es hier, wenn man vom Judentume kommt, näher, die Gemeinde unter der Braut zu versinnbildlichen. Aber Jesus will zeigen, daß sich nicht alle Gemeindeglieder gleich verhalten: er braucht also Persönlichkeiten als Sinnbild, die mehrfach vertreten sind[366].

Übrigens sind die Bilder vom Bräutigam christologisch bedeutsam. Es handelt sich, bei den Juden, um Allegorien: wenn Bilder immer wieder in demselben Sinne verwandt werden, faßt man sie mit Notwendigkeit als Allegorien[367]. Nun ist für den Juden der Bräutigam immer Gott. Der Midrasch Rabba zum Hohen Liede redet vom Messias[368]: aber der Messias ist nie der Bräutigam. Eine Ausnahme kann geltend gemacht werden, aus der Pesikta Rabbathi[369]. Hier heißt es zu Jes. 61_{10}: „'Wie ein Bräutigam macht er priesterlich den Kopfschmuck'. Das zeigt, daß der Heilige (er sei gepriesen) den Efraim, den Gesalbten unsrer Gerechtigkeit, mit einem Kleide bekleidet, dessen Glanz ausgeht von einem Ende der Welt bis zum andern.“ Aber diese eine junge Stelle kommt für die Beurteilung kaum in Betracht. Den jüdischen Hörern Jesu fällt es zweifellos auf, daß Jesus unter dem Bräutigam regelmäßig sich selbst, den Messias, versteht[370]. Hier liegt eine, wenngleich verhüllte, Hoheitsaussage Jesu vor[371].

Man darf aus der religiösen Verwendung des Bildes von der Hochzeit wohl erschließen, daß Jesus die Ehe hoch bewertet. Jesus sieht das Bild anschaulich, obwohl er es übernimmt (er drückt ja auch mit dem Bilde den unjüdischen Gedanken aus, in der Umgebung des Messias faste man nicht)[372]. Und Jesus braucht nur das Hohe

Lied als unkanonisch anzusehen, wenn ihm das Bild von der Hochzeit nicht liegt[373]. Zwar zeigt die Religionsgeschichte, daß das Bild von Hochzeit und Ehe auch, ja gerade in asketischen Kreisen eine Rolle spielt (man denke nur an Bernhard von Clairvaux). Aber im Judentume der Zeit läßt sich dergleichen nicht nachweisen.

So versteht man die Überlieferung, nach der Jesus einer Einladung zu einer Hochzeit samt seinen Jüngern folgt: das ist ein weiterer Punkt, in dem Jesus mit dem Judentume der Zeit übereinstimmt. Denn Jesus gibt sich äußerlich als Rabbi, und die Rabbinen gehen auf Hochzeiten und lassen sich dabei anscheinend von ihren Jüngern begleiten. Sie nehmen es sogar sehr ernst mit den Pflichten eines Hochzeitsgastes. R. Aschi († 427) urteilt: „Das Verdienstliche bei Hochzeitsfesten besteht im Unterhalten“[374]. R. Chelbo (um 320) überliefert ein Wort des R. Hona: „Wer vom Gastmahle eines Bräutigams (und einer Braut) genießt, ohne ihn zu erheitern, der übertritt die fünf Stimmen“[375]. Wenn er ihn aber erheitert, wird ihm das Gesetz zuteil, das durch fünf Stimmen gegeben wurde[376]. Einmal hören wir sogar, daß sich einige Rabbinen bei einer Hochzeit betrinken: so können sie das „Höre Israel“ nicht zur üblichen Zeit aufsagen[377]. Trotzdem ist die Frage berechtigt: soll die Teilnahme des Rabbis der Hochzeit die rechte Weihe geben? Jedenfalls erzählt Johannes die Geschichte von der Hochzeit zu Kana unter diesem Gesichtspunkte[378]. Man bringt ja auch Kinder zum Rabbi, daß er sie segne[379].

Noch in einem letzten Stücke geht Jesus mit dem Judentume zusammen: in der scharfen Verurteilung des Dirnentums. Offenbar in sprüch-

wörtlicher Weise, werden einmal Zöllner und Dirnen zusammengestellt, als der Auswurf der Menschheit[380]. In der Bildrede vom verlorenen Sohne wirft der ältere Bruder dem Heimkehrenden vor: er habe sein Vermögen mit Dirnen verpraßt[381]. Nach dem Berichte des Hebräerevangeliums enthielt das Gleichnis von den anvertrauten Talenten folgende Wendung: der eine Sklave verschleudert sein Geld mit Dirnen und Flötenspielerinnen; der zweite vervielfältigt das Gut; der dritte verbirgt sein Talent[382]. (Als das Flötenspiel dem freien Manne durch die Sitte untersagt wurde, kam es mehr und mehr in die Hände zweifelhafter Frauen)[383]. Verwandt mit dem Hebräerevangelium scheint ein Evangelienstück, das Grenfell und Hunt 1905 zu Oxyrhynchus fanden[384]. Jesus wendet sich gegen einen Pharisäer als Vertreter des üblichen jüdischen Reinheitsbegriffes: „Du badetest dich in diesen sich ergießenden Wassern, in die Hunde und Schweine geworfen sind bei Nacht und bei Tage. Und nachdem du die äußere Haut wuschst, riebst du sie ab. Das tun auch die Dirnen und Flötenspielerinnen, die (die Haut) salben, waschen, abreiben und verschönern, um die Lust der Männer zu erregen. Innen aber sind sie voll von Skorpionen und aller Ungerechtigkeit." Die Szene ist Jerusalem, und es ist nicht sicher, ob es dort ein so griechisches Element, wie Flötenspielerinnen, gibt. In jedem Falle kann Jesus auch in Jerusalem von solchen Mädchen reden. Die Derbheit der Worte hat in unbestrittener Überlieferung ihre Parallelen[385]. Vielleicht liegt gerade in der Derbheit ein Echtheitsbeweis. Nach rabbinischer Überlieferung äußert sich Jesus einmal zu dem Gesetzesworte: „Du sollst keinen Dirnenlohn in das Haus Jahwes, deines Got-

tes, bringen[386]." Jesus knüpft an den Profeten an: „Von Hurenlohn ists gesammelt; zum Hurenlohn solls wieder werden"[387]; vom Orte des Schmutzes sei es gekommen, und zum Orte des Schmutzes solle es wieder gehen; man könne also von Dirnengeld einen Abtritt für den Hohenpriester bauen[388]. Hier kann man fragen, wie Jesus auf die Angelegenheit kommen soll. Aber sie kann ihm von Pharisäern zu irgend einem Zwecke vorgelegt werden. — Das sind alles nur Andeutungen über das Dirnentum. Sie genügen aber, bei der Sicherheit des jüdischen Urteils in dieser Sache.

In einem freilich besteht ein Unterschied. Die Juden trauen einer Dirne in der Regel nichts Gutes zu. Eine Ausnahme liefert folgende talmudische Erzählung. Ein Jude verkehrt mit einer heidnischen Hetäre. Da bringt ihn der Anblick seiner Schaufädenquasten[389] (צִיצִית) auf den rechten Weg zurück. Darauf wird die Hetäre Proselytin. Aber die Ausnahme ist nur scheinbar. Die Macht der Quasten ist Hauptgegenstand des Berichtes. Sie soll deutlich werden: so wählt man zum Objekte der religiösen Beeinflussung die Hetäre, die nur für vierhundert Goldstücke feil ist[390]. — Jesus fühlt sich auch hier als Sünderheiland. Er erkennt in der verworfensten Frau eine unsterbliche Seele (das ist einer der wenigen Punkte, an denen Dostojewskij den Herrn wirklich versteht)[391]. Notwendiger Weise handelt sichs hier um Wirkungen der Seelsorge, die sich der Öffentlichkeit meist entziehen. Desto lehrreicher ist es, daß die Evangelien dennoch von Erfolgen Jesu erzählen. Voraussetzung der Erfolge ist natürlich, daß die Dirnen sich als Sünderinnen fühlen. Aber daran fehlt es nicht. Gerade in jüdischer Umgebung müssen sie sich wie Ausgestoßene vorkommen.

Dann aber macht sich in ihnen mit Selbstverständlichkeit die Sehnsucht nach Besserem geltend. Die mitgeteilte Erzählung über Dirnenlohn[392] zeigt in der Tat, daß dem Jerusalemer Tempelschatze Gaben von Dirnen angeboten werden[393].

Ein allgemeines Zeugnis für die Weite der seelsorgerlichen Tätigkeit Jesu liegt in einem Worte, das wohl zu Pharisäern gesprochen wird: „Die Zöllner und Dirnen kommen vor euch ins Gottesreich. Denn Johannes (der Täufer) kam zu euch auf einem Wege[394] der Gerechtigkeit, und ihr glaubtet ihm nicht. Aber die Zöllner und Dirnen glaubten ihm.“ Der Zusammenhang macht notwendig, hier nur an das Verhältnis der Dirnen zum Täufer zu denken. Das Wort wäre aber wenig angebracht, wenn sich der Glaube der Dirnen nicht auf Jesus übertragen hätte: hier, wie sonst so oft, knüpft der Herr an Johannes an[395].

Einen bemerkenswerten Einzelfall bringt die Geschichte von der großen Sünderin[396]. Sie hat einen starken Eindruck von Jesu Predigt und Heilandstum erhalten. Denn sie wagt, Jesus zu nahen, während er im Hause eines Pharisäers zu Tische liegt. Und sie erweist Jesus mehr als Sklavendienste[397]. Befremdlich ist, daß die Frau Jesu Füße küßt. Sie huldigt dem Herrn auf ihre Weise. Jesus hat jedenfalls den Eindruck, daß die Sünderin von wahrer Buße getrieben wird. Deshalb stößt er sie nicht zurück und verteidigt sein Verhalten vor den Anwesenden[398].

Im Ganzen führt so schon Jesu Verhalten zu den Dirnen über das Judentum hinaus. Achtet Jesus die Seele der Dirnen für der Arbeit wert, so erst recht die Seele der verheirateten Frau. Er versetzt sich ja auch in

die Seele der Mutter hinein und gibt ihre Stimmung anschaulich wieder. Ich denke dabei nicht an die Wendung von den Wehen des Messias. Das ist ein abgegriffenes jüdisches Bild[399]. Jesus übernimmt es, ohne anschaulich zu werden[400]. Etwas weiter führt ein anderes Wort, das auch im Zusammenhange der Endeserwartung steht: „Wehe denen, die ein Kind unter dem Herzen tragen oder säugen in jenen Tagen!“ Das Wort verrät volles Verständnis dafür, daß Frauen in solchen Zuständen ganz in ihrem Kinde aufgehen. Und diese Frauen sind die einzige Gruppe von Unglücklichen, deren Jesus an der Stelle besonders gedenkt[401]. Zwar liegt auch hier jüdische Überlieferung vor, die sich wohl an ein Profetenwort anschließt[402]. Wir lesen in der (allerdings nachchristlichen) syrischen Baruchapokalypse: „Ihr Frauen, betet nicht, daß ihr gebärt; denn fröhlich sein müssen vielmehr die Unfruchtbaren, und freuen sollen sich die, die keine Kinder haben“ usw.[403]. Aber wer jüdische und evangelische Überlieferung vergleicht, bemerkt, daß in der letzteren die stärkere Empfindung liegt: was der Jude bringt, ist wenig mehr, als Rhetorik; Jesus ist voller Mitgefühl[404]. Den reinsten Ausdruck gibt sich derartiges Mitgefühl in einem Spruche des vierten Evangelisten: „Wenn eine Frau beim Gebären ist, ist sie betrübt; denn ihre (schwere) Stunde ist gekommen. Wenn sie aber das Kind geboren hat, denkt sie nicht mehr an ihre Not, aus Freude darüber, daß ein Mensch zur Welt geboren ward.“ Dies Mitgefühl ist in der Antike so einzigartig, daß ich es nur Jesus selbst, nicht dem Evangelisten, beilegen kann[405]. Von hier aus erscheint es jedenfalls seelisch möglich, daß der Gekreuzigte den Schmerz seiner Mutter versteht und sich ihrer annimmt[406].

Wir kämen noch ein Stück weiter, wenn es als glaubhaft überliefert gelten darf, daß Jesus den heiligen Geist als seine Mutter bezeichnet[407]. Mythologisch kann dies Bild kaum aufgefaßt werden; bleibt nur die sittliche Deutung: der Geist sorgt sich um Jesus, wie eine Mutter um ihr Kind. Dann ist bemerkenswert, daß die Sorge des mütterlichen Geistes sich gerade in dem Augenblicke offenbart, in dem Jesus eine seiner schwersten Versuchungen naht. Im übrigen kann es nicht überraschen, daß das Bild von der Mutter in der religiösen Sprache Jesu zurücktritt. Das hängt mit der Notwendigkeit zusammen, auf die Fassungskraft der Hörer Rücksicht zu nehmen: ihre Anschauung vom Werte des Mannes und der Frau fällt nicht auf einmal hin. Und Jesus braucht Bilder vor allem, um Gott und göttliche Verhältnisse zu malen: da ist das Gleichnis vom Vater das Gegebene.

Die Hauptstelle, an der Jesus von der Ehe handelt, findet sich Mt. 19_{1-6} [408]. Hier tritt am hellsten ans Licht, wie weit Jesus über die Juden seiner Zeit hinausgreift[409]. Es handelt sich um den Eingang des Gesprächs über die Ehescheidung. Um das rechte Urteil über die Ehescheidung zu gewinnen, muß man in der Frage der Ehe klar sehen. So spricht Jesus: „Last ihr nicht, daß der Schöpfer die Menschen von Anfang an als Mann und Weib erschuf? Und er sprach[410]: Deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen und mit seinem Weibe verkehren, und die zwei werden ein Fleisch sein. So sind sie also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden."

Jesu Worte knüpfen an das Alte Testament an. Wir lesen in der Schöpfungsgeschichte: „Er schuf sie, einen

Mann und ein Weib"[411]. Und weiter: „Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen, und [die zwei][412] werden ein Fleisch sein"[413]. Jesus hebt also, im Anschlusse an seine Bibel und in Übereinstimmung mit den Rabbinen, hervor: die Ehe ist die gottgewollte Verbindung der Geschlechter.

Aber Jesus geht dabei über das Übliche hinaus.

Erstens betont er bestimmte Stellen des alttestamentlichen Textes. Er betont den Begriff „ein Fleisch", indem er hinzufügt: „So sind sie also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch." Und er betont den Gedanken, daß Mann und Frau für einander geschaffen sind, durch den Schlußsatz: „Was nun Gott zusammenfügte, soll der Mensch nicht scheiden." Jesus macht damit deutlich, daß die Ehe Gemeinschaft ist. Dafür gibt es ja einzelne jüdische Parallelen[414]. Aber so volle Ausdrücke finden die Juden selten, und kaum je in kurzen Begriffsbestimmungen über das Wesen der Ehe. Die Juden ziehen auch nicht die Folgerung, die Jesus zieht: daß die Ehescheidung fallen muß[415].

Bei Jesus wirkt hier ein, daß er die Frau höher wertet, als bei den Juden seiner Zeit üblich. So faßt er den alttestamentlichen Gedanken schärfer, daß Mann und Frau für einander geschaffen sind, also die Frau dem Manne ebenbürtig ist[416]. Dann aber wird das Einheitsband, das die Ehe knüpft, leichter als unzerreißbar angesehen, als wenn die Frau mehr oder minder als Sache gilt, die sich im Besitze des Mannes befindet. Man kann gegen diesen Gedankengang einwenden: in Rom steht die Frau verhältnismäßig hoch, ist Mitarbeiterin ihres Gatten; dennoch sind bei den Römern Ehescheidungen an der Tagesordnung. Aber die römischen Zustände

erklären sich auf besondere Weise. Dem Römer steht der Staat im Mittelpunkte des Bewußtseins. Auch die Ehe soll dem Staate dienen. In den vornehmen Kreisen Roms, über die allein wir genauer Bescheid wissen, heiratet man deshalb unter politischen Gesichtspunkten; und die Ehe wird dem Wechsel und den Erfordernissen der Politik unterworfen.

Weniger sicher scheint mir ein Anderes. Jesus gibt der zweiten Anführung[417] die Fassung: „Die zwei werden ein Fleisch sein." Vielleicht fand er die Worte „die zwei" in der ihm geläufigen Bibel[418]. Dann bleibt immer noch bemerkenswert, daß Jesus in seinem Zusatze zum Alten Testament die Zweizahl ebenfalls betont: „So sind sie also nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch." Jesus ist nicht darnach gefragt, ob er die Einehe oder die Vielweiberei für richtig hält. Aber man kann den Eindruck haben: er benutzt die Gelegenheit, andeutungsweise gegen die Vielweiberei Stellung zu nehmen[419].

Wie man auch über diesen Tatbestand denken mag: in jedem Falle muß die höhere Schätzung der Frau in der Predigt Jesu dazu führen, daß die Vielweiberei abgelehnt wird. Wenn ein Mann mehrere Frauen hat, wird die Frau selbstverständlich zur Sklavin. Man schätzt das weniger, was man in der Mehrzahl besitzt. Gebührende Rechte werden der Frau nur in der Einehe zuteil. Andere Gründe mögen für Jesus außerdem in Frage kommen. Schon im Alten Testamente wird gelegentlich die Einehe als das Gegebene angesehen; gerade auch an der Stelle, die Jesus in der besprochenen Geschichte berücksichtigt, im Schöpfungsberichte[420]; und Jesus ist immer bedacht, die wertvollen Ansätze des Alten Testa-

mentes fortzubilden[421]. Dazu bietet das Familienleben des ersten Herodes schlagende Beweise dafür, wie schwer es ist, in einem Hause mit verschiedenen Frauen Frieden und Ordnung zu erhalten. Weiß Jesus bereits, daß die Vielweiberei die Volkskraft schwächt und zum Sinken der Geburtenziffer führt? Die Verhältnisse in der Türkei reden hier für den Gegenwartsmenschen[422] eine deutliche Sprache. Jesus ist ein scharfer Beobachter: er hat wohl Gelegenheit, Ähnliches festzustellen.

Nur wenn damit Jesu Urteil über die Vielweiberei richtig angegeben ist, begreift man ganz das Verhältnis des Urchristentums zu der Frage. Das Urchristentum wächst aus dem Judentume heraus. Aber die Vielweiberei wird von Anfang an abgelehnt: so sicher, daß man sie kaum zu bekämpfen braucht[423] (wertvoll ist hier freilich auch das Fehlen der Vielweiberei in der griechisch-römischen Welt). Die Pastoralbriefe fordern von Bischof und Diakon, er solle eines Weibes Mann sein[424]. Das ist aber kein Wort gegen die Vielweiberei, sondern ein Verbot der zweiten Ehe: also ein Verbot der Wiederverheiratung von Witwern. Der Beweis liegt in dem Satze:[425] die echte Witwe soll nur eines Mannes Weib gewesen sein[426].

Der Gegenwartsmensch wundert sich leicht, daß Jesus in dem Zusammenhange nicht betont: die Ehe ist geistige Gemeinschaft. Der Gedankengang würde dadurch gestützt. Schlatter meint, das hänge mit der jüdischen Art Jesu zusammen: „Daher geht bei der Ehe die Aufmerksamkeit nur auf die sexuelle Ethik, nicht auf ihren Glückswert, auch nicht auf die allgemeinen sittlichen Werte, die sich mit ihr verbinden.“[427] Nun werden die Völker in der Tat durch starke seelische Unterschiede

getrennt. Welch ein Zwiespalt besteht zwischen einem griechischen Texte, der von „zwar“ und „aber“ eingeteilt wird, und einem hebräischen, der keines Ausdrucks für „aber“ bedarf! Aber der geistige Wert der Ehe wird in der ganzen alten Welt selten hervorgehoben; so kann ich es nicht als jüdisch ansehen, wenn Jesus auf diesen Wert nicht eingeht. Gewiß läge es in der Folge der Gedanken Jesu über Frauenwert und Frauenseele, wenn er in der Ehe vorzugsweise geistige Gemeinschaft sähe. Zieht Jesus die Folgerung nicht, so ist das wohl in den Tatsachen begründet. Frauen, die von der Sitte lange niedergehalten wurden, sind meist noch nicht reif für geistige Gemeinschaft: dazu bedarf es langer Erziehung. Am ehesten läßt sich solche Gemeinschaft wohl dort annehmen, wo sich ein Mann zu einer Frau besonders hingezogen fühlt und diesem Gefühle die Treue bewahrt wird. Das kommt aber in der Welt Jesu nicht zu häufig vor. Man könnte an des ersten Herodes Verhältnis zu der Makkabäerin Mariamme erinnern[428]: diesem fehlt freilich, um von anderem zu schweigen, die Beständigkeit. Eher ist Herodes' Bruder Pheroras bemerkenswert. Er geht einer reichen Frau fürstlicher Herkunft aus dem Wege, um sich aus Liebe mit einer Sklavin zu verbinden[429]. Später erklärt er einmal, er wolle lieber sein Leben lassen, als sein Weib, und geht um seines Weibes willen in die Verbannung[430]. Eine ähnliche Gestalt ist die bekannte Herodias. Sie stürzt ihren Mann ins Unglück; aber sie folgt ihm auch in die Verbannung nach den Pyrenäen, obwohl man ihr ein besseres Schicksal zu bereiten sucht[431]. Auch unter kleinen Leuten finden wir gelegentlich solche Verhältnisse. Nach rabbinischer Festsetzung darf ein Mädchen, das minderjährig verheiratet wird,

die Ehe unter Umständen später auflösen[432]. Damit wird für ein geistiges Zusammenleben der Ehegatten Raum geschafft. Aus Rabbinenkreisen stammt folgende Erzählung. Ein Ehepaar will sich scheiden lassen: es blieb zehn Jahre kinderlos. Der Rabbi, den die Gatten um Rat bitten, urteilt: wie die Ehe mit festlichem Mahle begonnen sei, solle sie ebenso enden. Beim Mahle bittet der Mann die Gattin, aus seinem Hause mitzunehmen, was ihr am liebsten ist. Die Frau nimmt den Mann mit, wie er trunken eingeschlafen ist[433]. Aber solche Erscheinungen sind in der alten Welt selten. Das Übliche finden wir wohl eher in der Erzählung von der Königin, die ihrem Gatten zwar die Treue hält in den langen Jahren, da er ferne weilt: aber nur, weil sie um das reiche Gut besorgt ist, das der König ihr verschrieb[434]. Selbst in Rom, wo die Frau mehr gilt, als in Palästina, finden wir die bestimmte Zuneigung eines Mannes zu einer Frau nicht zu oft. Im Jahre 38 vor Chr. schied sich Oktavian Hals über Kopf von seiner Gattin Skribonia, gleichzeitig Ti. Klaudius Nero von seiner Gattin Livia, die noch dazu ein Kind von ihm unter dem Herzen trug; und Oktavian führte Livia heim, aus politischen Gründen. Dabei vertrat Nero Vaterstelle bei der zwanzigjährigen Livia, gab ihr eine Mitgift und war bei der Hochzeit zugegen[435]. Die Seelen der Menschen sind in früherer Zeit weniger durchgebildet. So bedeutet eine Ehe vor alters seltener ein geistiges Band, als heute, und man fühlt sich in der Wahl des Gatten weniger eingeschränkt[436]. Paulus rechnet kaum damit, daß Ehegatten einander in Dingen der Frömmigkeit fördern. Vielleicht gewinnt in einer Mischehe der christliche Teil den nichtchristlichen: selbst diese Möglichkeit ist unsicher[437]. So

darf man von Jesus kaum erwarten, daß er auf die geistige Bedeutung der Ehe eingeht. Nicht alles, was ihm selbst klar vor Augen stehen mag, ist reif für das Volk. Aber Jesu Worte vom engen Band der Ehe bieten eine Grundlage für die Weiterentwicklung, die zu einer vergeistigten Auffassung führt.

Das Ganze wird uns klarer, wenn wir uns einige Einzelfragen vergegenwärtigen.

c. Der Ehebruch.

Die eheliche Treue stand unter den Juden der Zeit anscheinend nicht besonders in Ehren. Alte rabbinische Überlieferung meint: R. Jochanan b. Sakkai habe das Fluchwasser[438] abgeschafft, weil der Ehebrecher zu viel wurden[439]. Und Paulus nennt nur wenige Hauptsünden des Judentums: unter ihnen aber den Ehebruch[440]. In der Tat sind die Rabbinen geneigt, den Begriff Ehebruch einzuschränken[441]. Ich lege nicht darauf Gewicht, daß im vierten Jahrhundert zwei Rabbinen darüber streiten, ob Götzendienst und Ehebruch leichte oder schwere Sünden sind[442]. Wie der Zusammenhang lehrt, betrifft der Streit eine Einzelheit des letzten Gerichts: schon die Zusammenstellung mit Abgötterei zeigt, daß hier die eheliche Untreue nicht als gleichgültig betrachtet wird. Rein rechtliche Erörterungen sind lehrreicher. Die Hauptstelle[443] teilt das alttestamentliche Gesetz über den Ehebruch[444] mit und erklärt: „'Wenn ein Mann', ausgenommen ein Minderjähriger, 'die Ehe bricht mit der Frau eines Mannes', ausgenommen die Frau eines Minderjährigen, 'mit der Frau seines Nächsten', ausgenommen die Frau Andersgläubiger[445], 'soll er getötet werden' durch Erdrosselung." Hier wird der

Begriff des Ehebruchs weniger erläutert, als eingeschränkt; hauptsächlich wohl, weil die Frau als Sache gilt: nur dann bedeutet es vom jüdischen Standpunkte aus allenfalls einen Unterschied, ob der verletzte Gatte mündig oder unmündig, Jude oder Heide ist. Eine Einschränkung ist auch dadurch gegeben, daß der Mann nur die fremde, die Frau nur die eigene Ehe brechen kann: die grundsätzliche Anerkennung der Vielweiberei bringt das mit sich[446]. Wie es scheint, wird auch die gesetzliche Todesstrafe an Ehebrechern nur selten vollzogen[447]. Hier mögen westliche Rechtsvorstellungen mildernd auf die Pharisäer einwirken. Aber die treibende Kraft in den Bestimmungen ist die niedrige Wertung der Ehefrau. Durch diese Wertung wird zugleich eheliche Untreue begünstigt.

Nun gibts rabbinische Aussprüche, die eine strengere Auffassung voraussetzen. Sie gehen wohl auf einen alttestamentlichen Spruch zurück: „Strenge Vorschrift gab ich meinen Augen, und wie hätte ich auf eine Jungfrau blicken sollen[448]!“ So sagt beispielshalber R. Achai b. Josia (um 180 nach Chr.): „Wer auf Frauen hinstarrt, fällt schließlich in Sünde“[449]. Ein altes Stück unbekannter Herkunft enthält den Spruch: „Wer aus seiner Hand Geld in die Hand einer Frau zählt, um sie zu betrachten, wird, selbst wenn er Gesetz und gute Werke gleich unserem Lehrer Moses hat, dem Gerichte der Gehenna nicht entgehen“[450]. Resch Lakisch († gegen 300) urteilt: „Sage nicht, daß nur der Ehebrecher heiße, der mit seinem Leibe die Ehe bricht; sondern auch der, der es mit seinen Augen tut, heißt Ehebrecher“[451]. Aber das sind Stimmungsworte: auf die rechtliche Gestaltung gewinnen sie keinen Einfluß.

Jesus nimmt den Ehebruch sehr ernst. Er kann nicht Sünderheiland sein, ohne zuvor die Sünde in ihrer ganzen Macht aufzuweisen. Außerdem wird die vollere Erfassung der Ehebruchssünde dadurch erleichtert, daß die Frau nicht mehr als Sache gilt, und die Ehe als einzigartige Gemeinschaft erscheint. Wohl befaßt sich Jesus nicht ausdrücklich mit der Einschränkung des Begriffs Ehebruch im rabbinischen Rechte. Alle Rechtsvorstellungen liegen weit ab von Jesus. Aber an einer entscheidenden Stelle geht er auf die Frage des Ehebruchs ein: dort, wo er zeigt, daß die pharisäische Deutung des Alten Testaments sich von dessen eigentlichem Sinne weit entfernt (es ist also unmöglich, in dem Spruche Jesu nur eine Stimmung zu sehen: hier ist jedes Wort gewogen). Der Spruch lautet[452]: „Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Du sollst nicht ehebrechen[453]. Ich aber sage euch: Jeder, der eine Frau ansieht, ihrer zu begehren, hat bereits mit ihr die Ehe gebrochen in seinem Herzen." Jesus geht vom sechsten Gebote aus: er verurteilt deutlich die rabbinische Auffassung. Es wird von jedermann (nicht von einem Mündigen) und von jeder Frau (nicht von der Ehefrau eines Mündigen) gesprochen. Dabei klingen Jesu Worte an Hiob 31_1 an: es wird also an die alttestamentliche Auffassung des sechsten Gebotes erinnert. Der Gegenwartsmensch wundert sich vielleicht, daß Jesus nicht eine entsprechende Forderung an die Frauenwelt richtet. Ich erkläre das aus der morgenländischen Sitte: sie machts fast unmöglich, daß die Versuchung zum Ehebruche zuerst von der Frau empfunden wird[454].

Jesu strenge Anschauung vom Ehebruche schließt nicht aus, daß er Reumütigen Vergebung gewährt. Hier ist die Erzählung von der Ehebrecherin wichtig[455]. Sie

spielt in Jerusalem. Jesus lehrt frühmorgens im Tempel. Da bringen ihm Pharisäer[456] eine Frau, die beim Ehebruche ergriffen ward (an der Tatsächlichkeit ihrer Sünde ist also kein Zweifel). Was soll mit der Frau geschehen? Diese an Jesus gerichtete Frage ist eine Falle (die Erzählung gehört in den Kreis der Geschichten, in denen man Jesus versuchliche Fragen stellt[457]). Tritt Jesus gemäß dem Gesetze für Steinigung ein[458], so vollzieht das leicht erregte Volk die Strafe: der Zusammenstoß mit den Römern ist da; diese wollen Todesurteile nur selbst verhängen und vollziehen[459]). Aber die Pharisäer erwarten von Jesus vielleicht eher einen Freispruch. Seine Milde ist bekannt. Dann gewinnen sie einen bequemen Anlaß, ihn zu verlästern: daß sie selbst bei Ehebruch leicht zur Milde geneigt sind, macht den Heuchlern nichts aus. Jesus umgeht die Falle geschickt. Er schreibt in den Sand (was, weiß nur fromme Sage)[460]. Vielleicht überlegt er. Vielleicht schämt er sich für die anderen, daß der Fall in der Öffentlichkeit breit getreten wird[461]. Wie man Jesus drängt, sagt er nur: „Wer unter euch ohne Sünde ist[462], werfe den ersten Stein auf sie.“ Und Jesus schreibt weiter: wohl, um die Pharisäer nicht anzusehen. So stehen sie nicht im Banne seiner Augen. Sie haben Freiheit, zu tun, was sie wollen, und nützen diese Freiheit: einer nach dem andern verschwindet. Da spricht Jesus zu der Frau: „Hat dich keiner verurteilt?“ Sie erwidert: „Keiner.“ Den deutschen Leser befremdet die offene Antwort der Frau: er würde an ihrer Bußfertigkeit zweifeln. Jesus zweifelt nicht und entläßt die Frau mit seelsorgerlichem Worte: „Auch ich verurteile dich nicht; geh hin und sündige hinfort nicht mehr.“ Wir stehen im Morgenlande; da verschließt man die tief-

sten Gefühle nicht: die Frau jubelt, daß sie aus Todesnot gerettet ist; und auf ihrem Gesichte mag für den Seelenkenner zu lesen sein, daß sie ein neues Leben beginnen will. Den jüdischen Leser stört wohl vor allem, daß Jesus der Frau vergibt, ohne den Gatten, also den Geschädigten, zu fragen. Auch hier zeigt sich, wie hoch Jesus die Frau wertet. Sie hat ihre eigene Seele, steht vor Gott unabhängig vom Manne und kann ohne ihn Vergebung empfangen[463].

d. Die Ehescheidung.

Noch deutlicher tritt Jesu Urteil über die Ehe zu Tage, wenn er von der Ehescheidung handelt. Die Juden waren stolz auf ihr Ehescheidungsrecht. Zweimal wird im rabbinischen Schrifttum die Frage aufgeworfen: „Woher läßt sich beweisen, daß es bei den Kindern Noahs (den Heiden) gar keine (rechte) Ehescheidung gibt?" Darauf antworten R. Juda b. Simeon und R. Chanina im Namen des R. Jochanan: „Entweder findet bei ihnen gar keine Ehescheidung statt[464], oder eine gegenseitige"[465].

So betrachten es die Juden als Triumf des Rechtes, daß bei ihnen die Ehescheidung nur vom Manne ausgehen kann. In der Tat stehen sie hier in der Mittelmeerwelt jener Zeit, so viel ich sehe, vereinsamt da[466]. Man erzählt von Romulus, daß er eine Anordnung in derselben Richtung traf[467]. Im übrigen kann sowohl in Athen, wie in Rom die Frau ihre Ehe von sich aus lösen. Und bei den Parthern, die mit den Juden ja auch in Berührung kommen, darf eine Frau die Ehe wegen Feigheit des Mannes trennen[468]. Unter den Juden wagt nur

Salome, die Schwester des ersten Herodes, der Sitte zu trotzen und ihrem Gatten einen Scheidebrief zu schreiben: ihr Verhalten wird von Josefus gerügt[469]. Wir erblicken in diesem jüdischen Rechte nicht leicht einen Vorteil: in augenfälliger Weise tritt zu Tage, daß die Frau als unselbständig, als Sache angesehen wird[470]. Die Gefühlsroheit der Sitte geht so weit, daß der Mann den Scheidebrief eben der Frau in die Feder diktieren darf, die er mit dem Briefe entläßt[471].

Dem entspricht, daß für den Juden die Ehescheidung außerordentlich einfach ist. Verboten ist nur, schon mit der Absicht späterer Scheidung eine Ehe einzugehen[472]. Sonst gibt es nur wenig Schranken. Josefus[473] und Philo[474] reden von den vielen Gründen der Ehescheidung. Im Einzelnen fußt das jüdische Ehescheidungsrecht auf dem Alten Testamente: „Wenn ein Mann eine Frau nimmt und ehelicht und sie vor seinen Augen nicht Wohlgefallen findet, weil er etwas Schändendes (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr fand, so schreibt er ihr einen Scheidebrief und gibt ihn in ihre Hand und läßt sie aus seinem Hause gehen“[475]. Der undeutliche Ausdruck „etwas Schändendes“ gibt Anlaß zu einem Streite zwischen den Häusern Hillels und Schammais, der wohl gerade in den Tagen Jesu und der Apostel ausgefochten wird. Nach Schammai darf man die Frau wohl nur entlassen, wenn sie die Ehe brach oder sonst sich schwer verging, und wenn das durch zwei oder drei Zeugen zu erweisen ist. Hillel erlaubt jeden beliebigen Grund: es genügt, daß die Frau dem Manne das Essen anbrennen ließ oder versalzte; daß der Mann ein schöneres Weib sieht[476]; daß die Frau auf der Straße ißt, trinkt oder spinnt oder mit unbedecktem Kopfe ausgeht; daß sie im Hause zu laut redet, sodaß die

Nachbarinnen es hören; daß man die Frau nicht mehr leiden kann[477].

Wie Josefus und Philo zeigen, setzt sich Hillel schnell durch. Die Folge ist, daß viele Ehescheidungen vorkommen, und daß man sich ihrer kaum schämt[478]. Josefus ist ein deutliches Beispiel. Wie er selbst erzählt, heiratet er auf Vespasians Befehl ein jüdisches Mädchen aus der Zahl der Kriegsgefangenen von Cäsarea. Das verläßt ihn bald, und er ehelicht eine Alexandrinerin[479]. Von dieser scheidet er sich, obwohl sie ihm Mutter dreier Kinder geworden ist: ihre Sitten gefallen ihm nicht. Nun feiert er Hochzeit mit einer vor vielen ausgezeichneten Kreterin[480]. Man muß den trockenen Ton beachten, in dem Josefus das alles berichtet; dabei zwingt ihn niemand, diese Dinge überhaupt zu erwähnen. Ich weiß hier nur die Art zu vergleichen, in der der leichtfertige Ovid von seinen drei Frauen redet[481].

Die jüdische Art der Ehescheidung wirkt aus einem doppelten Grunde besonders verhängnisvoll. Erstens gibt es in verschiedenen Fällen eine Art Zwang zur Ehescheidung: sie soll vor allem eintreten, wenn die Ehe zehn Jahre kinderlos blieb[482]. Man weicht dem Zwange auch, wenn das gegenseitige Verhältnis der Ehegatten das beste ist[483]. Zweitens ist die Wirkung der Ehescheidung auf die Frau oft bedenklich. Man sucht der Geschiedenen ein auskömmliches Leben zu ermöglichen: sie wird auf die Morgengabe verwiesen[484]. Genügt das? Im heutigen mohammedanischen Morgenlande ist Ehescheidung für die Frau oft gleichbedeutend mit Verstoßung ins Elend[485].

Nun leugne ich nicht, daß die Erleichterung der Ehescheidung wohl mit beachtenswerten Erwägungen zu-

sammenhängt. Auf der einen Seite soll verhütet werden, daß der Mann die Ehe bricht (das wird mit dem Tode bestraft[486]). Auf der anderen will man hindern, daß die ungeliebte Frau mißhandelt oder gar ums Leben gebracht wird. Aber darf der Gesetzgeber viele kleinere Vergehen gestatten, um ein paar große Verbrechen vermieden zu sehen[487]?

Die Juden selbst sind gelegentlich geneigt, diese Frage zu verneinen. Das wird vielleicht schon darin sichtbar, daß dem Priester und vor allem dem Hohenpriester verboten ist, eine geschiedene Frau zu heiraten[488]. Das Verbot wird freilich kultisch begründet. In demselben Atemzuge wird auch untersagt, eine Witwe heimzuführen. Also handelt sichs zunächst um Abneigung nicht gegen die Ehescheidung, sondern gegen die zweite Ehe der Frau. Und es zeigt sich deutlich die Anschauung, daß die Frau minderwertig ist: der Priester oder Hohepriester darf sich scheiden; nur seine Frau darf keine Geschiedene sein. Höher steht die römische Anschauung, die dem Flamen Dialis die Scheidung versagt[489].

Wertvoller sind rabbinische Stimmungsworte gegen die Ehescheidung. Sie gehen vor allem davon aus, daß die erste Liebe der Jugend etwas Heiliges ist. Man darf das aber nicht im romantischen Sinne verstehen, soweit Rabbinen in Frage kommen. Sie legen ein Bibelwort zu Grunde[490]: der Altar weint Tränen, weil das Weib der Jugend verlassen wurde: „Dem Weibe deiner Jugend werde nie die Treue gebrochen; denn ich hasse Scheidung, spricht Jahwe, der Gott Israels.“ Theologisch nehmen die Rabbinen wohl vor allem am Weinen des Altars Anstoß. Sie scheinen die Anschauung zu vertreten: der Altar und Adam (also auch Eva, die aus Adams

Rippe geschaffen wurde) sind aus derselben Erde gestaltet; scheiden sich Adam und Eva, so ists dem Altar, als würde er selbst gespalten, und er muß weinen[491]. Der Satz „Ich hasse Scheidung" wird nicht erläutert, nur eingeschränkt: er bezieht sich auf die Scheidung einer ersten Ehe; eine zweite Ehe soll man getrost scheiden, wenn sie Anlaß gibt, an der Frau Anstoß zu nehmen[492]. R. Akiba(?) bringt einen Gedanken, den man vielleicht zur Erläuterung verwenden darf: die zweite Ehe eines oder einer Geschiedenen ist bedenklich; er (oder sie) denkt zu viel an den früheren Gatten[493].

So gibts denn nur seltene Fälle, in denen wir von Verzicht auf Ehescheidung hören. R. Chija wird von seiner Frau gequält. Dennoch bringt er ihr öfters etwas in seinem Schweißtuche mit. Rab verwundert sich darüber. Aber Chija erklärt: „Es genügt, daß die Frauen unsre Kinder aufziehen und uns vor Sünde bewahren[494].

Was Jesus über die Ehescheidung sagt, führt weit über die Rabbinen hinaus[495]. Er wird eines Tages von Pharisäern gefragt: „Darf man seine Frau aus jedem Grunde entlassen?" Die Frage ist wohl nicht versuchlich in dem Sinne, daß sie eine Handhabe gegen Jesus liefern soll (so sind die Fragen gemeint, die man Jesus zuletzt in Jerusalem stellt[496]). Aber die Frage ist geschickt erdacht, wenn man Jesus kennen lernen will: die Antwort muß zeigen, ob der Rabbi Jesus sich zum Hause Hillels oder Schammais oder zu keinem von beiden hält. So mag es sein, daß Pharisäer des Ostjordanlandes die Frage aussprechen, als Jesus einmal durch ihr Gebiet kommt[497].

Jesu Antwort zeigt, daß er sich weder zu Hillel, noch zu Schammai bekennt. Er verwirft die Ehescheidung

überhaupt: die Ehe ist nach Gottes Willen die engste Gemeinschaft, die es zwischen Menschen gibt[498]. Erst jetzt, nachdem wir die Anschauungen der Rabbinen über die Ehescheidung kennen lernten, können wir ermessen, wie fest nach der Meinung Jesu das Band der Ehe bindet. Jesu Anschauung hängt auch hier mit der höheren Wertung der Frau zusammen: die Frau ist keine Ware, die man nach Belieben veräußert. Besonders unter den Juden, die nur dem Manne das Recht auf Scheidung zuerkennen, kommen Jesu Worte der Frau zu Gute: die Geschiedene ist meist mit einem Makel behaftet.

Man hört heute das Urteil: wer die Ehe für unlösbar hält, sehe in ihr nur ein äußeres Band; niemand könne wissen, ob gerade der feinste Zusammenklang zweier Seelen sich dauernd bewahren lasse. Wer Jesus unter diesem Gesichtspunkte beurteilt, kann sich jedenfalls nicht auf unseren Text berufen. Zwar redet der Herr davon, daß die beiden Gatten ein einziges F l e i s ch werden. Aber dies Wort Fleisch stammt aus dem Alten Testamente[499]; man darf also für die Predigt Jesu kein Gewicht darauf legen. Außerdem sagt der Jude gern „Fleisch" für „Mensch"[500]. Im übrigen sieht Jesus unmöglich in der Ehe n u r ein äußeres Band. Er unterscheidet sich von den Juden seiner Zeit dadurch, daß er die Seele der Frau achtet, auch der verheirateten Frau. Demnach muß man Jesu Gedanken so beurteilen: weil die Ehe auch Seelengemeinschaft ist oder wenigstens mehr und mehr werden soll, darf sie nicht getrennt werden. Das setzt freilich voraus, daß schon bei der Wahl des Gatten die Seele mitspricht: auf den Dörfern Galiläas mit ihren freieren Sitten werden Knaben und Mädchen Gelegenheit haben, sich kennen zu lernen[501]. Zuzugeben

ist, daß in den Tagen Jesu Gefühle und Stimmungen der Seele noch nicht so vielgestaltig und eigen sind, wie heute: so empfindet man manche Schwierigkeit kaum, die heute als Bergeslast erscheint.

Jesu Anschauung von der Ehescheidung ist neu. So erheben die Pharisäer sofort einen Einwand: „Warum befahl denn dann Moses, einen Scheidebrief zu geben und (die Frau) zu entlassen?“ Eine Berufung auf das alttestamentliche Scheidungsrecht[502]. Dabei läuft eine Verschiebung unter, die für die Rabbinen bezeichnend ist: das Alte Testament gibt, wenn man genau zusieht, in einer Nebenbemerkung eine Erlaubnis zur Ehescheidung[503]; die Pharisäer machen daraus ein Gebot.

In Jesu Antwort wird das ohne viel Worte berichtigt. Zugleich führt er weiter. „Moses gestattete euch entsprechend eurer Herzenshärtigkeit, eure Frauen zu entlassen. Aber von Anfang an war es nicht so.“ Jesus vergleicht die Erlaubnis zur Ehescheidung, die bei der Wiederholung des Gesetzes gegeben ist[504], mit den Schriftworten, die bei der ersten Einsetzung der Ehe gesprochen werden[505]. Es ist kein Zweifel, daß die Sprüche aus der Urzeit wichtiger sind[506].

Dieser Gedankengang ist mit feinem Bedacht gewählt: er ist den Zeitgenossen eindrucksvoll. Zwar glauben Juden kaum ohne weiteres, daß ein Unterschied besteht zwischen Gottes Wort und Moses' Wort: die Rabbinen reden vom Glauben an Gott und Moses[507]. Aber der gesunde Menschenverstand sieht, daß auf die ursprüngliche Anordnung mehr ankommt, als auf ein nachträgliches Zugeständnis. Und die ganze Zeit lebt in der Meinung, daß auch an sich das Alte wertvoller ist, als das

Spätgewordene (dieser Gesichtspunkt ist betont: „Von Anfang an war es nicht so“). Uns ist der Satz fremd. Wir stehen unter dem Banne der Entwicklungslehre, sehen leicht im Jüngsten das Vollkommenste. Der Fromme der alten Welt denkt entgegengesetzt. Die Stoa unternimmt die mühsame Aufgabe, die Volksreligion philosophisch zu rechtfertigen: da spielt der Altersbeweis eine Rolle[508]. Josefus erläutert die Wahrheit des Judentums: die Juden sind das älteste Volk[509]; die Griechen sind von gestern und vorgestern[510]; Moses ist älter als Lykurg, Solon, der Lokrer Zaleukos; das Wort „Gesetz“ kennt Homer noch nicht[511]. Paulus zeigt: das Gesetz ist 430 Jahre jünger, als die Verheißung, die dem Glauben gegeben ward[512].

Jesus schließt, wie er mit den Jüngern allein ist[513], mit einem besonders ernsten Worte, das am besten vielleicht wiederzugeben ist: „Wer seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe[514].“ Es ist also nicht nebensächlich, ob man die rechte Anschauung von der Scheidung besitzt. Die Gefahr des Ehebruchs wird zwar von den Juden nicht so gewertet, wie von Jesus: aber auch in ihren Augen muß Ehebruch gemieden werden. Nicht überraschen kann, daß Jesus mit der Möglichkeit einer Wiederverheiratung Geschiedener rechnet. Die Frau wird wohl oft verstoßen, weil eine neue Hochzeit winkt; und die Anschauung, daß der Mensch verehelicht sein muß, ist zumal im Morgenlande verbreitet. Der Ehebruch liegt dann darin, daß der Mann eine zweite Frau nimmt, obwohl vor Gott die Ehe mit der ersten noch besteht. Hier erkennt man scharf, daß Jesus die Vielweiberei verwirft: sonst wäre sein Satz sofort hinfällig. Zugleich wird deutlich, daß nach der Anschauung

Jesu der Mann nicht nur die fremde Ehe, sondern auch die eigene brechen kann. Unser Bericht weiß denn auch nichts davon, daß die Pharisäer Jesus Weiteres entgegnen: sie sind wohl von der Gewalt seiner sittlichen Anschauung erschüttert[515].

Die Anschauung wird uns noch deutlicher, wenn wir den Satz beachten dürfen, den Jesus nach dem Markusberichte dem eben erläuterten Spruche voranstellt[516]. Hier lautet der Zusammenhang: „Wenn eine Frau ihren Gatten verläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe.“ (So weit Markus' Eigengut; es folgt die Parallele zu Matthäus:) „Und wenn ein Mann seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht er die Ehe mit ihr.“ Der erste Satz wird von Juden, mögen sie Jesu Ansicht von der Scheidung teilen oder nicht, sicher leichter anerkannt, als der letzte: er spricht etwas fast Selbstverständliches aus[517]. Desto befremdlicher und eindrucksvoller ist den ersten Hörern die Wucht des Parallelismus, der an Mann und Frau die gleiche sittliche Forderung richtet. Man vermag das, in Palästina, schwer einem anderen zuzutrauen, als Jesus selbst[518].

c. Die Familie.

Da Jesus die Ehe als wertvolle Gemeinschaft schätzt, liegt ihm auch das Wohl der Familie am Herzen. Ein Besessener, den Jesus mit der Macht seines Wortes heilt, will ihm nachfolgen. Der Herr verwehrt das: „Geh in dein Haus zu den Deinen und verkünde ihnen, was alles der Herr an dir tat und wie er sich deiner erbarmte!“ Der Mann war seiner Familie lange entzogen: sie hat ein Recht auf ihn[519].

So wird der Begriff Vater von Jesus geheiligt. Der Vater wird wohl bei allen Mittelmeervölkern der Zeit besonders geehrt. Dennoch bringt Jesus Eigenes. Bei den Juden tritt nicht immer zu Tage, daß zwischen Vater und Kind ein sittliches Verhältnis besteht[520]. Jesus betont das ausschließlich. Ein Vater kann seinem Kinde nur Gutes geben[521], mag auch das Kind noch so sehr gegen ihn gefehlt haben[522]. In diesem Sinne wird es in der Sprache Jesu üblich, Gott den Vater zu nennen[523]. Die Juden bevorzugen daneben die Bezeichnung „König", die bei Jesus nur einmal, und nicht als Anrede, vorkommt[524]. Und es ist vielleicht kein Zufall, daß Jesus zwar gern Gott den Vater im Himmel nennt, um ihn von irdischen Vätern zu unterscheiden. Aber er vermeidet es, die letzteren als „Väter auf Erden" zu bezeichnen, wie die Rabbinen das gelegentlich tun[525]. (Jesus scheut sich dagegen nicht, mit den Rabbinen von einem „Könige von Fleisch und Blut" zu reden)[526]. Sachlich offenbart sich die neue Gottesvorstellung Jesu am deutlichsten in dem Worte: „Wenn nicht jene Tage verkürzt würden, würde kein Fleisch gerettet. Aber wegen der Auserwählten werden jene Tage verkürzt werden"[527]. Das Dogma der Zeit betont Gottes Unveränderlichkeit. Jesus bestreitet das Dogma aus dem sittlichen Vaterbegriffe heraus. Er stand wohl in engstem Verhältnisse zu seinem Vater Josef, obwohl dieser anscheinend früh heimging[528].

Ebenso deutlich ist die Wertschätzung der Kinder durch Jesus. Sie werden im Griechentum von weiten Kreisen verachtet. Wenn in Gortyna ein Kind während der Scheidung der Eltern geboren wird und der Vater es nicht anerkennt, darf die Mutter es aussetzen[529]. Auch sonst ist das Aussetzen von Kindern an der Tagesordnung.

Im Jahre 1 vor Christus schreibt ein egyptischer Tagelöhner an seine Frau, die ein Kind erwartet: „Wenn es männlich ist, laß es leben; ist es weiblich, so setze es aus[530]". Ein reicher Mann, der zwei Söhne und eine Tochter hat, glaubt, das sei genug: wie noch ein Knabe geboren wird, setzt er ihn aus. Als er später das einst ausgesetzte Kind wiederfindet, wagt er sich zu entschuldigen: der Entschluß zur Aussetzung sei nicht freiwillig gewesen[531]! Ein anderer setzt seine Tochter aus, weil er sein ganzes Vermögen für Choregien und Trierarchien verwenden mußte[532]. Nur in Theben gibt es ein Gesetz, das den als Mörder behandelt, der ein Kind dem Elend preisgibt. Dafür bietet hier der Staat seine Hand dazu, die Kinder armer Leute als Sklaven zu verkaufen[533]. Ebenso sind Verbrechen gegen das keimende Leben häufig[534]. Ärzte und Philosophen nehmen zwar für das Kind Stellung; besonders die Stoiker[535]. Aber Folgerichtigkeit wird hier nicht erreicht. Selbst Plato meint, im idealen Staate müßten bestimmte Kinder ausgesetzt werden[536]. Am ehesten wird dadurch ein Gegengewicht geschaffen, daß jeder rechte Grieche einen männlichen Erben haben will: freilich führt das Streben darnach wieder leicht zur Unterschiebung von Kindern[537]. Und auch die Kinder, die man behält, werden oft nicht aufs beste behandelt. Die Mehrzahl der Mütter, so klagt Plutarch, überläßt die Kinder anderen zur Pflege; höchstens nehmen sie sie einmal wie ein Spielzeug in die Hände[538].

Etwas höher ist das Kind in Rom geachtet. Kornelia, die Mutter der Gracchen, wird von einer kampanischen Frau besucht, die ihren Schmuck zeigt. Die Römerin weist auf ihre Kinder, die aus der Schule kommen: „Das ist mein Schmuck"[539]. Die Geschichte wird zwar in einem

Zusammenhange überliefert, der nicht die Liebe zu den Kindern, sondern die echte Genügsamkeit beleuchtet. Dennoch ist die Erzählung auch für uns lehrreich, mag sie gleich erdichtet sein[540].

Wichtiger ist für uns, daß auch bei den Juden das Kind höher geschätzt wird. Tazitus muß zugeben, daß die Juden ihre Kinder nicht töten[541]. So bekämpft Philo ausführlich das Aussetzen von Kindern, wohl auf Grund stoischer Gedankengänge[542]. Josefus bemerkt: „Das Gesetz bestimmte, die Kinder alle aufzuziehen, und den Frauen verbot es, die Frucht abzutreiben oder zu vernichten.“ [543] Auf jüdischer Überlieferung fußt wohl auch die verwandte Mahnung der Zwölfapostellehre: „Du sollst nicht Leibesfrucht abtreiben und das neugeborene Kind nicht töten“[544]. So sorgt man sich um Waisenkinder. Samuels Vater verwahrt Waisengelder in der Mühlsteinpfanne; darüber und darunter legt er sein eigenes Geld, damit Diebe und Rost ja nicht an die Waisengelder geraten[545]. Auf die religiöse Erziehung besonders der Knaben wird stärkstes Gewicht gelegt. „Wer seinen Sohn im Gesetze unterrichtet, dem rechnet es die Schrift an, als hätte er es vom Berge Horeb empfangen“[546]. Der erste Herodes haßt zwar seine Kinder[547]. Aber für seine verwaisten Enkel sorgt er rührend: Josefus läßt ihn dabei von der Stimme der Natur reden[548]. Unüberbietbar ist freilich die jüdische Schätzung des Kindes nicht. Josefus gibt seinen Söhnen nach griechischer Sitte einen Pädagogen, einen Sklaven, der eine zweifelhafte Rolle spielt[549]. Der Jude betont ja auch die religiöse Minderwertigkeit des Kindes. Von der rabbinischen Formel „Frauen, Sklaven, Kinder“ war schon die Rede[550]. Die Kinder werden zunächst zum gemein-

samen Tischgebete nicht mit aufgefordert[551]. Man tut das erst, wenn das Kind etwa eine Olive zu essen vermag[552] usw. Sehr bezeichnend ist auch, daß Kinder verwechselt werden: das kommt immerhin so häufig vor, daß die Bestimmungen der Rabbinen darauf Rücksicht nehmen[553].

Jesus nutzt auch hier die Gelegenheit, über das Judentum hinaus zu schreiten. Die Jünger empfinden jüdisch, wenn sie den Müttern wehren, die ihre Kinder zu Jesus bringen: Jesus nimmt die Kinder an und segnet sie[554]. Bei der Gelegenheit stellt er die Kinder, wohl ihres blinden Vertrauens und ihrer Selbstlosigkeit wegen, als Muster hin für alle, die ins Himmelreich eingehen wollen. Bezeichnend ist die Bildrede von den spielenden Kindern auf dem Markte, die da sagen: „Wir spielten euch mit der Flöte auf; aber ihr tanztet nicht; wir klagten; aber ihr schlugt nicht an eure Brust“[555]. Die nächste rabbinische Parallele bietet Berechja, ein junger Amoräer: die Worte der Gelehrten gleichen dem Spielballe der Mädchen; diese fangen den Ball auf und werfen ihn einander zu; so werfen sich die Gelehrten ihre Meinungen über die Tora zu[556]. Die rabbinische Bildrede schildert das Äußere des Spiels. Jesus dringt in die Seele der Kinder. Die Kinder wissen auch, daß er sie lieb hat. Sie singen nicht jedem ein Hosianna[557]. Es scheint, daß die Gegner des Herrn ihm auch seinen Erfolg bei den Kindern neiden[558].

4. Ehelosigkeit.

Dem geschilderten Tatbestande zum Trotze, wird vielfach die Meinung vertreten: Jesus habe das verneint, was man gemeiniglich Welt nennt, und deshalb Ehe,

wie Familie, abgelehnt. Diese Meinung ist von vornherein unwahrscheinlich. Im palästinischen Judentume der Zeit Jesu gibt es kaum Askese solcher Art, ausgenommen in den Kreisen der Essener: bei diesen wirken fremde Einflüsse im Sinne der Weltverneinung[559]. In der Predigt Jesu aber treten weder essenische, noch überhaupt asketische Einwirkungen deutlicher zu Tage[560]. Nur gibt es verschiedene Worte des Herrn, in denen man, nach dem ersten Anhören, Weltverneinung finden kann: besonders wenn man den Zusammenhang außer Acht läßt.

a. Die Ehe in der kommenden Welt.

Gern beschäftigt man sich in der Zeit Jesu mit der Frage: setzt sich die eheliche Gemeinschaft in der kommenden Welt fort? Die Frage wird leicht bejaht, wenn man sich die jenseitige Zukunft irgendwie anschaulich vorstellt: besonders dort, wo die Frau mehr oder weniger als Eigentum des Mannes gilt[561]. Die indische Witwe verbrennt sich, um mit dem verstorbenen Gatten in der andern Welt sofort wieder vereinigt zu werden[562]. Diese indische Sitte kennt man in der griechisch-römischen Mittelmeerwelt[563]. Man weiß da auch, daß bei den Skythen[564] und Thrakern[565] ähnliche Dinge geschehen. Natürlich glaubt man in Egypten an eine Fortdauer der Ehe im Jenseits[566]. Aber auch sonst finden sich Belege[567]. Plutarch erzählt von der Galaterin Kamma, der Gattin des Vierfürsten Sinatus: als ihr Mann ermordet worden war, vergiftete sie den Mörder und gab sich zugleich selbst den Tod; dabei rief sie den Ermordeten an: „In Erwartung dieses Tages, heißgeliebter Mann, führte ich ein lästiges Leben ohne dich; nun

aber hole mich als ein Fröhlicher“[568]. Sind solche Gedanken unter Griechen bekannt, so erst recht unter Juden: der jüdische Auferstehungsglaube besitzt einen hohen Grad innerer Gewißheit, und die Ehe gilt in besonderer Weise als notwendig[569]. Glafyra, Tochter des Königs Archelaus von Kappadokien, ist dreimal verheiratet: mit Alexander, Sohn des ersten Herodes und der Makkabäerin Mariamme; mit dem Könige Juba II. von Mauretanien; mit Archelaus, einem Halbbruder ihres ersten Gatten[570]. Während ihrer dritten Ehe träumt Glafyra Folgendes. Alexander erscheint ihr, ihr erster Gatte. Sie umarmt ihn freudig. Aber er tadelt sie. Die Frauen seien untreu. Sie habe gar noch zweimal einem Manne die Hand zum Bunde gereicht. Alexander schließt: „Aber ich werde deiner Liebe nicht vergessen, sondern dich von jedem befreien, der dich schmähen kann, nachdem ich dich wieder zu der Meinen machte, wie du es früher warst.“ Zwei Tage später stirbt Glafyra[571]. (Das ist das Gegenstück zu Kammas Treue.) Ähnliche Gedanken scheint der erste Herodes zu hegen. Wie er auf eine gefährliche Reise geht, befiehlt er, seine Gattin, die Königin Mariamme, zu töten, falls er nicht wiederkomme: er könne ohne sie nicht leben und wolle auch im Tode nicht von ihr getrennt werden[572]. Merkwürdiger Weise lassen sich solche Gedanken in der theologischen Überlieferung der Juden selten nachweisen. Im messianischen Zwischenreiche soll es, nach der Meinung der Theologen, die Ehe im eigentlichen Sinne noch geben. Da werden die Gerechten leben, bis sie Tausende gezeugt haben[573]; und die Frauen werden ohne Schmerzen gebären[574]. Aber für die „kommende Welt“, also das Leben in Ewigkeit,

empfangen wir nur einzelne unsichere Andeutungen[575]. „In dieser Welt zeugen die Gerechten Gute und Böse; aber in jener Welt werden alle (Kinder) Gerechte sein“[576]. Raba besucht den Bar Scheschach; er findet ihn in einem Rosenbade; Mädchen stehen um ihn. Bar Scheschach fragt: „Habt ihr dergleichen in der kommenden Welt?“ Raba erwidert: „Wir haben Besseres, als dies“[577]. Beide Stellen sind undeutlich. Und Rab urteilt: „In der kommenden Welt gibt es weder Essen noch Trinken, weder Fortpflanzung noch Vermehrung“ usw[578]. Jedenfalls ist aber im Volke der Gedanke verbreitet, daß die Ehe sich in jener Welt fortsetzt: er wirkt auf den Islam ein. Mohammed lehrt im Koran: „Siehe, des Paradieses Bewohner werden sich in Geschäften ergötzen, sie und ihre Gattinnen, in Schatten auf Hochzeitstronen sich lehnend“. „Tretet ein ins Paradies, ihr und eure Gattinnen, in Freuden“[579].

Jesus meidet fast ängstlich sinnliche Ausmalungen des Kommenden. In vielen Religionen stellt man sich das Jenseits als Mahl vor[580]. Die Juden brauchen das Bild, auch Jesus. Und zwar lieben die Juden Anschaulichkeit. Ein sinnlicher Ton klingt schon durch den rabbinischen Satz: „Diese Welt ist nichts anderes vor der kommenden Welt, als das Vorgemach vor dem Speisesaale“[581]. Man erwartet vor allem, daß die Urtiere, Leviathan und Behemoth, von den Gerechten verspeist werden[582]. Es wird Wein die Fülle geben[583]. Das Manna kehrt wieder [584]. Unerhörte Fruchtbarkeit wird Schwelgerei gestatten[585]. In der Predigt Jesu fehlen diese sinnlichen Züge, obwohl auch Jesus sich bemüht, das Bild scharf zu zeichnen[586]. Zu rein geistiger Auffassung zwingt das Wort: „Selig sind, die da hungert und dürstet nach der Gerech-

tigkeit; denn sie sollen satt werden"[587]. Nur einmal begegnet ein deutlich sinnlicher Zug; doch bleibt er weit hinter dem zurück, was die Juden sich hier leisten: „Ich werde von jetzt an nicht trinken von diesem Gewächse des Weinstocks, bis zu jenem Tage, da ichs mit euch aufs Neue trinke im Reiche meines Vaters"[588]. Selbst hier ist mir fraglich, ob das eigentlich gemeint ist. Die Menschen im Morgenlande drücken ihre Sehnsucht gern mit anschaulichen Bildern aus. David faßt sein Heimweh in die Frage: „Wer schafft mir Trinkwasser aus der Zisterne, die in Bethlehem am Stadttore liegt?" Der Zusammenhang zeigt, daß das nicht wörtlich gemeint ist[589]. Wie dem auch sei: wir erwarten nicht, daß Jesus von einer äußerlichen Fortsetzung der Ehe in der kommenden Welt redet.

Die Frage tritt an ihn heran, als sich in Jerusalem die Sadduzäer an ihn wenden[590]: „Moses sagte: Wenn einer ohne Kinder stirbt, soll sein Bruder die Schwägerin nehmen und dem Bruder Samen erwecken." Ein Verweis auf die Schwagerehe[591]. Diese Rechtsform gilt damals noch; einer der längsten Traktate des Talmuds, Jebamoth, ist ihr gewidmet; es wird ja auch immer noch als besonderes Unglück angesehen, wenn jemand ohne Sohn stirbt[592]. Nun kommen die Sadduzäer zur Hauptsache: „Bei uns waren sieben Brüder. Der erste heiratete und starb. Da er keine Kinder hatte, hinterließ er die Frau seinem Bruder. Ebenso geschah dem Zweiten, dem Dritten, allen sieben. Zuletzt von allen starb die Frau. Wem von den sieben wird die Frau bei der Auferstehung gehören?" Die Sadduzäer glauben selbst nicht an die Auferstehung: die vorausgesetzte theologische Anschauung ist aber im Judentum zweifellos möglich. Der

Fall der sieben Brüder ist natürlich zurechtgemacht[593]. Die Sadduzäer wissen, daß man durch Lachen tötet. So wollen sie Jesus wegen seines Auferstehungsglaubens verspotten.

Jesus merkt das. Er geht auf die eigentliche Streitfrage nicht ein, obgleich sie leicht zu entscheiden ist (die Schwagerehe ist ein Behelf: sie gilt als Fortsetzung der Ehe des ersten Gatten, kann also in der kommenden Welt von dem Schwager keinesfalls weitergeführt werden; außerdem wird die erste Ehe besonders geschätzt[594]). Jesus zeigt den Sadduzäern vielmehr: erstens, daß sie eine falsche Vorstellung von der kommenden Welt haben; zweitens, daß sich die Totenauferstehung aus Gesetz und Gottesbegriff erweisen läßt. Uns geht hier nur der erste Punkt an.

Das Urteil Jesu lautet: „Ihr irrt euch, da ihr die Schriften nicht versteht und auch nicht die Kraft Gottes. Denn bei der Auferstehung freien sie weder, noch lassen sie sich freien, sondern sind wie Gottes Engel im Himmel“[595]. Die Sadduzäer kennen zunächst die Schriften nicht: sie wollen eine Bestimmung des Gesetzes, die höchstens von dieser Welt gilt, auch auf die kommende Welt anwenden. Jesus rechnet wohl die Schwagerehe nicht zum Unvergänglichen im Gesetze; vielleicht nimmt er besonders daran Anstoß, daß eine Frau nach einander sieben Brüder ehelicht: wie kann unter solchen Verhältnissen die Ehe wahre Gemeinschaft sein? Aber das sind bloße Möglichkeiten: diese Gelegenheit, bei der man Jesus verspotten will, ist nicht geeignet, dergleichen auseinanderzusetzen. Weiter kennen die Sadduzäer die Kraft Gottes nicht. Sie setzen voraus: Gott könne keine anderen Lebensverhältnisse

schaffen, als sie in der gegenwärtigen Welt herrschen. In Wirklichkeit sind die Auferstandenen, wie die Engel Gottes im Himmel. Man darf diesem Vergleiche keine Bedeutung geben, die über unsern Zusammenhang hinausgreift. Jesus will nur sagen: Engel und Auferstandene freien nicht, noch lassen sie sich freien. Er denkt natürlich nur an gute Engel: „an Gottes Engel im Himmel." Die Engel sind, nach jüdischer Anschauung, unsterblich: deshalb sind sie alle männlich[596]; sie brauchen sich ja nicht auf dem Wege der Ehe fortzupflanzen[597]. Es gilt deshalb als schwerster Abfall von Gott, daß ein Teil der Engel sich mit Menschenfrauen einließ (in diesem Sinne spielt die Geschichte von den Gottessöhnen und Menschentöchtern eine große Rolle im Judentume der Zeit Jesu)[598]. Jesus begründet seinen Satz wohl auch für die Auferstandenen so: die Ehe soll für Nachkommenschaft sorgen; im Himmel ist das nicht mehr nötig; also fällt dort die Ehe hin[599].

Dann erhebt sich freilich die Frage: ist für Jesus die Ehe nur äußere Geschlechtsgemeinschaft? Eine geistige Gemeinschaft der Gatten kann sich doch in der kommenden Welt fortsetzen! Aber mir scheint der Zusammenhang wenig geeignet, um derartige Schlüsse zu ziehen. Jesus will die Sadduzäer abführen, ihren Spott zunichte machen. Er zeigt ihnen deshalb, daß das Jenseits über der Erotik und verwandten Gefühlen steht. Wollte er den Sadduzäern zugleich einen Begriff von der geistigen Bedeutung der rechten Ehe beibringen, so müßte er weit ausholen, vor allem an der Sitte der Schwagerehe Kritik üben. So arbeitet er lieber mit dem überkommenen Ehebegriffe, um ungehindert auf die Hauptsache einzugehen. Jeder Erzieher begreift das Verhalten.

Wägt man die Worte Jesu, so fällt auf: er sagt nicht, daß es in der kommenden Welt keine Ehe mehr gibt (diese Fassung der Antwort läge am nächsten); vielmehr bemerkt er: sie freien nicht und lassen sich nicht freien (die Sadduzäer sprachen aber gar nicht von der Möglichkeit, daß in der kommenden Welt neue Ehen geschlossen werden). Da kann es scheinen, als wolle Jesus für eine geistige Fortsetzung der Ehe im Himmel Raum lassen: er lehnt nur ab, im Jenseits Dinge für möglich zu halten, die ohne Erotik und den Wunsch nach dem Kinde, ohne Heranwachsen dem Tode entgegen undenkbar sind. Diese Auffassung scheint mir vor allem deshalb möglich, weil die Schwagerehe, also der Gegenstand des Gespräches, eine fleischliche Auffassung der Ehe notwendig voraussetzt.

Aber es ist äußerst unsicher, ob wir die Worte Jesu so genau nehmen dürfen. Man begreift, daß Jesus derartige Fragen nicht eingehend behandelt. Man vergleiche Jesu Rede von den letzten Dingen[600] mit dem gleichzeitigen jüdischen Gute: von den Alleswissern rückt Jesus ab. Schon dadurch fällt Verdacht auf eine Erzählung des Egypterevangeliums, die zu der behandelten Frage genauer Stellung nimmt[601]. Salome fragt nach dem Eintreten des Endes und gibt ihrer Frage die Fassung: „Wie lange werden die Menschen sterben?" Jesus geht auf die seltsame Fragestellung ein: „So lange, als die Frauen gebären." In denselben Zusammenhang wird die Frage der Salome gehören: wann das erkannt würde, wonach sie frage. Der Herr antwortet: „Wenn ihr das Schamkleid niedertretet, und wenn die zwei eins werden, das Männliche eines mit dem Weiblichen, sodaß es kein Männliches und kein Weibliches mehr gibt." Hier sind

die Gedanken, die wir aus der Geschichte von der Sadduzäerfrage kennen, gesteigert. Der kynische Satz wirkt ein, daß der Mensch das Sich-schämen verlernen müsse[602]. Dazu eine Vorstellung, die bei den Rabbinen[603] und bei Philo[604] nachweisbar ist: der Urmensch sei geschlechtslos gewesen. Man versteht, daß der Enkratit Julius Kassianus sich des Egyptereyangeliums bedient.

b. Die Ehe in der letzten Zeit.

So sehr weite Kreise an eine Fortsetzung der Ehe in jener Welt glauben, so verbreitet ist doch, gerade auch in diesen Kreisen, die Furcht: in der letzten Zeit wird es mancherlei Gefahren für Familie und Ehe geben. Das ist kein Urteil gegen die Ehe an sich; hier wird nur ein Tatbestand festgestellt. Der Tatbestand kann umso leichter eintreten, als die Ehe in der Regel keine geistige Gemeinschaft ist. Wäre sie es, so müßte gefolgert werden: gerade in der letzten Not sollen Gatten sich zusammenschließen.

In der israelitisch-jüdischen Religion begegnet der Gedanke zuerst bei dem Profeten Micha. Dieser schildert die Tage der Heimsuchung so: „Der Sohn verunehrt den Vater; die Tochter lehnt sich gegen ihre Mutter auf, die Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter; des Mannes Feinde sind die eigenen Hausgenossen“[605]. Angesichts der hohen Geltung von Familienbanden im Morgenlande sind solche Sätze besonders eindrucksvoll.

Und sie sind in der Zeit Jesu lebendig. Das abessinische Henochbuch sagt: „In jenen Tagen werden die, die in Not sind, hingehen und ihre Kinder zerreißen und sie von sich werfen; ihre Kinder werden ihnen entgleiten, und während sie an der Brust liegen, werden sie

ihre Kleinen dahinwerfen und werden nicht zu ihnen zurückkehren und sich nicht ihrer Lieben erbarmen“[606]. Weiter: „Ein Mann wird seine Hand nicht zurückhalten von seinen Söhnen und Enkeln, sie zu töten, und der Sünder wird seine Hand nicht zurückhalten von seinem hochgeehrten Bruder; vom Morgengrauen, bis die Sonne sinkt, werden sie einander morden“[607]. Ähnlich die syrische Baruch-Offenbarung in ihrer Schilderung der letzten Not: „Manchen wird von ihren eigenen Angehörigen etwas in den Weg gelegt werden“[608]. Auch die Rabbinen nehmen den Gedanken auf. Ein altes Stück läßt den R. Nehoraj (um 150) lehren: „In dem Zeitalter, da der Sohn Davids kommt, beschämen die Knaben das Gesicht der Greise, und Greise stehen vor den Knaben auf; eine Tochter tritt gegen ihre Mutter auf, eine Schwiegertochter gegen ihre Schwiegermutter; das Gesicht des Zeitalters gleicht dem eines Hundes, und ein Sohn schämt sich vor seinem Vater nicht.“ Ähnlich wird das Wort des R. Nehemia (um dieselbe Zeit) gemeint sein: „In dem Zeitalter, da der Sohn Davids kommt, nimmt die Frechheit überhand, und die Achtung entartet.“ Der Anschluß an das Wort Michas ist deutlich[609]. In der Mischna wird die Michastelle noch genauer angeführt: in dem Zusammenhange, der davon spricht, was „an den Fußspuren des Messias“ (d. h. bei seinem Kommen) geschehen soll[610]. Der Zwiespalt zwischen Mann und Frau ist hier nicht ausdrücklich erwähnt; aber doch wohl mit gemeint. Im Morgenlande bedient man sich nicht gern scharfer Begriffsbezeichnungen; man bevorzugt die anschauliche Grenzbestimmung. Jesus sagt nicht: „Liebt alle Menschen“; sondern: „Liebt eure Feinde“[611]. Darnach sind die angeführten jüdischen Zeugnisse zu

deuten. Geistige Gemeinschaft verbindet Vater und Sohn, Bruder und Bruder: selbst dieses Band wird in der Endzeit zerrissen. Weniger eng ist die Vereinigung von Mann und Frau: sie wird erst recht nicht standhalten[612].

Jesus knüpft in seinen Worten über die letzten Dinge auch an diese jüdische Gedankenreihe an. Am deutlichsten in folgendem Spruche: „Glaubt nicht, daß ich gekommen bin, Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Denn ich bin gekommen, den Mann zu entzweien mit seinem Vater, die Tochter mit ihrer Mutter, die Schwiegertochter mit ihrer Schwiegermutter; und Feinde des Menschen sollen seine Hausgenossen sein"[613]. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß sich die Worte auf die letzte Zeit beziehen. Aber der Anschluß an Micha ist deutlich[614]: das Profetenwort wird im Judentume endgeschichtlich aufgefaßt. Und nicht weit von dem mitgeteilten Spruche des Herrn steht ein Satz, der klar die Vorstellung ausdrückt: der jüngste Tag ist nahe[615]. Doch weicht Jesus in einem wesentlichen Punkte vom Judentume ab. Dieses verbindet mit der Michastelle die allgemeine Vorstellung: die letzte Zeit ist gottlos und sittenlos. Jesus redet hier vorzugsweise von einer religiösen Spaltung: die ist besonders schlimm, wie die religiöse Sünde schwerer ist, als die Sünde wider die Sittlichkeit[616]. Und Ursache der religiösen Spaltung ist Jesus selbst: ein Beweis seines Hoheitsgefühls. Damit aber gewinnt auch diese Stelle für die Frauenfrage eine bezeichnende Eigentümlichkeit. Die Juden reden selten davon, daß Frauen religiös Partei ergreifen. Kommt es vor, so bedauern sie es gelegentlich. R. Josua b. Chananja (um 110) urteilt: „Ein törichter Frommer, ein schlauer Böse-

wicht, eine pharisäische Frau und Schläge der Pharisäer: siehe, diese richten die Welt zu Grunde“[617]. Für Jesus ist es selbstverständlich, daß auch Frauen an Dingen der Frömmigkeit lebhaftesten Anteil nehmen: Jesus kommt, „die Tochter mit ihrer Mutter zu entzweien“ usw. Dann aber gewinnt es vielleicht Bedeutung, daß Jesus von einem Streite zwischen dem Manne und seiner Frau nicht redet. Der Schluß, der für das Judentum abgelehnt werden muß, kann bei Jesus zu recht bestehen: Mann und Frau werden nicht als zwiespältig geschildert, weil sie in engster geistiger Gemeinschaft stehen.

Etwas anders wendet Jesus denselben Gedanken in der Fortsetzung des mitgeteilten Spruches: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt, als mich, ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt, als mich, ist meiner nicht wert.“ Man muß auf die nächsten Verwandten verzichten können, wenn sie das Verhältnis zu Jesus stören. Wieder wird eine Anwendung auf das Verhältnis von Mann und Frau nicht ausdrücklich gemacht[618].

Allerdings scheint hier die Fassung, die Lukas dem Spruche gibt, in eine andere Richtung zu weisen[619]: „Wenn jemand zu mir kommt und nicht haßt Vater, Mutter, Frau, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu das eigene Leben[620], so kann er nicht mein Jünger sein.“ Liegt hier eine altertümlichere Fassung vor? „Seinen Vater hassen“: das ist natürlich eine Übertreibung, wie sie in der volkstümlichen Rede des Morgenlandes leicht unterläuft und von niemandem ernst genommen wird; wie könnte man verlangen, daß jeder „sein Leben“ haßt? Es ist leicht, anzunehmen, daß Matthäus um der

von ihm bevorzugten Ruhe und Feierlichkeit willen mildert; schwerlich bringt der Grieche Lukas die Wendung herein. Dann aber könnte es Bedeutung gewinnen, daß hier, für gewisse Fälle, auch gefordert wird, sich von der Frau innerlich zu trennen. Niemand vermag die Möglichkeit zu leugnen, daß Jesus dergleichen sagte: wenn die Frau als geistiges Wesen anerkannt ist, ist keine vollkommene Sicherheit gegeben, daß sie sich in Lebensfragen immer entscheidet, wie ihr Gatte. Aber man muß berücksichtigen, daß der Paulusschüler und Grieche Lukas sich nicht besonders lebhaft für das Recht der Ehe einsetzt[621]. Somit bleibt der Tatbestand sehr zweifelhaft.

Das umso mehr, als an einer ähnlichen Stelle Lukas wiederum in bezeichnender Weise abweicht. In der großen Rede Jesu über die Endzeit findet sich folgender Satz: „Der Bruder wird den Bruder zum Tode ausliefern, der Vater sein Kind, und Kinder werden gegen die Eltern aufstehen und sie töten". Lukas bietet die Fassung: „Ihr werdet ausgeliefert werden selbst von Eltern, Brüdern, Verwandten und Freunden, und man wird einige von euch töten"[622]. Hier wird Lukas den Griechen ein Grieche: er fügt den Begriff „Freunde" ein; der Grieche hält von der Freundschaft viel: sie ist ihm engste geistige Gemeinschaft, mehr als die Ehe[623]. Dem Juden fehlt zumeist der griechische Begriff der Freundschaft[624].

Vielleicht wäre auf anderem Wege der Schluß erreichbar, daß Jesus von Eheschwierigkeiten in der letzten Zeit sprach. Er ruft Wehe über die Mütter, die dann um Kinder zu sorgen haben[625]. Aber ein Wort wie dieses muß sehr vorsichtig beurteilt werden. Schwerlich meint Jesus: man solle in der letzten Zeit lieber nicht heiraten.

Es handelt sich um ein Wort der Anteilnahme. Wer dem Gatten beim Tode der Gattin sein Beileid ausdrückt, will damit nicht sagen: es sei besser, nie in den Stand der Ehe zu treten. Ist die Frau ein geistiges Wesen, so kann sie dem Manne gerade in der letzten Not Hilfe leisten. Erst Paulus folgert: man solle in der Endzeit lieber nicht heiraten[626]. Aber er beruft sich dafür nicht auf ein Wort Jesu[627]. In den Worten Jesu über die jungen Mütter der letzten Tage liegt etwas Ähnliches, wie in der Schilderung der Tage vor der Sintflut[628]: „Sie aßen, tranken, freiten und ließen sich freien." Es ist kein Vorwurf gegen die Menschen, daß sie so lebten: das Bild wird gebracht, zu zeigen, wie schnell die Sintflut hereinbrach.

Eher könnte als Grundlage der paulinischen Stellung ein Spruch angesehen werden, den Klemens von Alexandrien Jesus beilegt: „Wer geheiratet hat, verstoße (seine Frau) nicht, und wer nicht geheiratet hat, heirate nicht"[629]. Ein merkwürdiger Grundsatz: er erklärt sich am leichtesten, wenn er sich auf die Not der letzten Zeit bezieht. Aber gerade diese Verwandtschaft mit 1. Kor. 7 scheint mir für die Echtheit des Spruches bedenklich zu sein. Paulus läßt dort durchblicken, daß er gern für alle seine Sätze Worte Jesu anführt. Er bedauert es, wenn solche nicht zur Verfügung stehen[630]. Aber einen Spruch, ähnlich dem des Klemens, führt er nicht an. Nun ist Paulus nicht verpflichtet, jedes Wort Jesu zu kennen. Doch dürfen wir uns den Strom der Überlieferung von Jesus schon zur Zeit des Paulus nicht zu wasserreich vorstellen. Es mag also sein, daß Klemens' Spruch auf Grund von 1. Kor. 7 entstand[631].

Mit all dem soll nicht gesagt sein, daß Jesus es mit den Worten über Familienzwist in der letzten Zeit nicht

ernst nimmt. Das Gegenteil wird durch sein eigenes Verhalten bewiesen. Jesus findet, bei Mutter und Brüdern, wenigstens zeitweise nicht das rechte Verständnis. Sie kommen, sich seiner zu bemächtigen; denn sie sagen, er sei von Sinnen[632]. Da zerschneidet Jesus das Band mit dem harten Worte: „Wer Gottes Willen tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter"[633]. In seiner Berufstätigkeit will Jesus nicht gehindert sein. Von andern fordert er die gleiche Rücksichtslosigkeit. Ein Jünger bittet um Urlaub: er will seinen Vater begraben. Jesus stellt die Pflicht der Pietät an zweite Stelle: „Folge mir nach, und laß die Toten ihre Toten begraben"[634].

Aber deshalb ist Jesus kein Gegner der Familie und der Ehe. Dann müßten es auch die Rabbinen sein: sie knüpfen ebenso an den Profeten Micha an. Dann müßte es auch Luther sein; er dichtet:

Nehmen sie den Leib,
Gut, Ehr, Kind und Weib,
Laß fahren dahin:
Sie habens kein Gewinn:
Das Reich muß uns doch bleiben.

Und was die Ehe betrifft, so ist doch wohl bedeutsam: Jesus kennt die schwere Not, die den Müttern der letzten Tage droht; aber über einen kommenden Zwiespalt zwischen Mann und Frau ist kein sicherer Spruch des Herrn überliefert.

c. Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen.

Dennoch wird in einem Worte Jesu der Gedanke ausgesprochen: es gibt einzelne Männer, die auf die Ehe verzichten um des Himmelreichs willen[635].

Wir versuchen, auch diesen Satz mit jüdischen Voraussetzungen zusammenzubringen. Da bietet sich erstens die aus dem Alten Testamente bekannte Vorstellung dar, daß der eheliche Verkehr unrein ist. Das Volk bereitet sich auf die Gesetzgebung am Sinai vor, indem es sich des ehelichen Verkehrs enthält[636]. Die Vorstellung ist noch den Rabbinen geläufig, wird von ihnen sogar mit allerhand Zaubergedanken umgeben[637]. Ein jung verheiratetes Paar darf die Brautnacht nicht in einem Raume feiern, in dem eine Gesetzesrolle oder Gebetsriemen unverhüllt liegen: sonst gelingt der eheliche Verkehr nicht[638].

Nun ists freilich von vornherein unwahrscheinlich, daß derartige Gedanken von Jesus übernommen werden. Von levitischer Reinheit und Unreinheit hält er nicht viel. Er berührt einen Aussätzigen, obwohl er sich dadurch unrein macht[639]. Er schilt die blutflüssige Frau nicht, daß sie ihn anfaßte und dadurch verunreinigte[640]. Er zeigt den Pharisäern in scharfer Rede, daß es auf Sittlichkeit ankommt, nicht auf kultische Reinheit[641]. Noch ein apokryphes Evangelium weiß um den Tatbestand Bescheid[642]. Jesu Leben wäre bequemer, wenn er sich hier den Pharisäern anpaßte. Desto deutlicher ist seine Stellungnahme.

Ebenso wenig begegnen bei Jesus Zaubergedanken. Zwar bezeichnen ihn die Rabbinen als Zauberer[643]. Das hängt aber wohl nur damit zusammen, daß die Christen von seinem Aufenthalte in dem Zauberlande Egypten erzählen[644]. Die Evangelien belehren uns eines Besseren. In den Wundergeschichten werden keine Zauberformeln gebraucht, keine seltsamen Namen angerufen, die bösen Geister auch nicht gefragt, wie sie hei-

ßen[645]. Jesus wirkt gerade dadurch, daß er allen Hokuspokus meidet: „er trieb die Geister aus mit einem Worte"[646]. Jesu Gesamtanschauung widerstrebt dem Zauber. Der Zauberer will mit äußeren Mitteln Herr werden über Gott oder Teufel. Jesus ist der Sohn des Vaters, und seine Anschauung von Sünde und Leid ist zu ernst, um Zaubergedanken zu gestatten. Überdies: wer den Verdienstgedanken bannt und alles als Gottes Gnade nimmt, kann nicht an Formeln und Amulette glauben. So findet sich in der Predigt Jesu auch nicht der Satz, daß Sakramente magisch wirken. Wenn die Jünger in ein würdiges Haus eintreten, bringt der Gruß „Friede sei mit euch" dem Hause wirklich Frieden. Wo nicht, kehrt der Friede zu den Grüßenden zurück. Der Friedensgruß wirkt also nicht als Zauber[647].

So finden sich denn nur in jüngster Überlieferung Worte Jesu, die die Ehe vielleicht als unrein ansehen. Im Egypterevangelium spricht Jesus vom Aufhören der Ehe in der kommenden Welt. Salome folgert: „So tat ich also recht, daß ich nicht gebar?" Der Herr erwidert dunkel, doch so, daß die Ehe jedenfalls mit einem gewissen Makel behaftet erscheint: „Iß alle Pflanzen; nur die bittere iß nicht." Ein anderes Bruchstück des Egypterevangeliums bietet sogar den Spruch: „Ich kam, die Werke der Frau aufzulösen"[648]. Haimo von Auxerre will bei Matthäus gelesen haben: „Die gesetzliche Ehe und das unbefleckte Lager sind in gewisser Weise schmutzig beim ehelichen Verkehre, doch ohne Sünde"[649]. All diese Sätze sind der Grundanschauung Jesu fremd.

Vergeistigt man den rabbinischen Satz von der Unreinheit der Ehe, so gelangt man zu der weiteren Vorstellung: die Sünde wurzelt im Geschlechtstriebe.

So drückt sich besonders scharf das Testament Rubens aus: es redet vom Geiste des Geschlechtsverkehrs, „mit dem durch die Liebe zur Lust Sünden vereinigt sind. Deshalb ist dieser Geist der letzte in der Schöpfung und der erste in der Jugend (des Menschen), weil sie voller Unwissenheit ist; und sie führt den jungen Mann wie einen Blinden zur Grube und wie ein Stück Vieh zum Abgrunde“[650]. Der Schluß wird nicht gezogen, daß die Ehe böse sei (sie ist das Gegebene; nur soll jeder warten, bis ihm Gott eine Gattin schenkt[651]). Aber eine Kritik der Ehe kann sich an solche Gedanken leicht anschließen. Im abessinischen Henochbuche wird zweimal betont, daß der Seher Gesichte sah, ehe er ein Weib nahm[652]. Vielleicht erklärt sich von hier aus die Ehelosigkeit Johannes des Täufers. Die Askese des Johannes fällt auch sonst in keiner Weise aus jüdischer Art heraus. In der Mischna steht der Satz: „Wenn jemand gelobt, kein Fleisch zu essen, hat er doch Erlaubnis in Bezug auf Fische und Heuschrecken“[653]. Es kommt also wohl unter Juden vor, daß jemand auf Fleisch verzichtet und sich an Heuschrecken hält, wie vom Täufer berichtet wird[654]. Die Gnostiker müssen den Text ändern, um Johannes zu einem der Ihren zu machen[655].

Auch diese Wertung der Ehe ist in der Predigt Jesu von vornherein unwahrscheinlich. Jesus beurteilt geschlechtliche Sünde streng. Aber die Hauptsünde ist ihm Sünde gegen Gott[656]. Man könnte nur die oben mitgeteilten Stücke des Egypterevangeliums in dem Sinne deuten, daß die Ehe sittlich minderwertig ist. Die Stücke haben kein geschichtliches Gewicht.

Am bedeutsamsten ist vielleicht eine dritte Form der Abneigung gegen die Ehe im Judentume. Die Ehe

gilt nicht als geistige Gemeinschaft: auch deshalb kann sie für den wahren Frommen ein Hindernis sein, das ihn von Gott trennt. So wird Ehegatten empfohlen, Maß zu halten. Die Schriftgelehrten sollen nicht wie Hähne stets bei ihren Frauen sein. Man nimmt es in dieser Hinsicht bald strenger, bald leichter: wer es aber strenger nimmt, dem verlängert Gott Tage und Jahre[657]. Auch die Frauen der strengen Pharisäer empfangen dafür Lohn: wohl kommt oft der Schlaf nicht in ihre Augen; dafür gehen sie aber ein in die kommende Welt[658]. Derartige Gedanken sind in der Zeit Jesu lebendig: einer der Schulgegensätze der Häuser Hillels und Schammais hängt mit ihnen zusammen. Nach Schammai darf man durch Gelübde seiner Frau auf zwei Wochen entsagen, nach Hillel auf eine Woche[659]. Man hat leicht den Eindruck, daß auch Nichtrabbinen der Sitte folgen: Gelehrtenschüler können sich von der Frau, ohne ihrer Einwilligung zu bedürfen, dreißig Tage fernhalten, um sich dem Gesetze zu widmen; Arbeiter eine Woche[660]. So findet sich denn auch ein nichtrabbinischer Beleg, im Testamente Naftalis: „Es gibt eine Zeit, da man mit der Frau verkehren muß, und eine andere Zeit, da man Enthaltsamkeit üben muß zum Gebete“[661]. Doch ist mir nur ein Fall bekannt, in dem ein Jude aus derartigen Erwägungen ablehnt, sich zu verheiraten. Ben Assaj (um 120) lehrt: Wer nicht heiratet, ist wie einer, der Blut vergießt und Gottes Ebenbild verringert. Aber er bleibt ehelos. Da sagt man zu ihm: „Mancher predigt schön und handelt schön. Mancher handelt schön und predigt nicht schön. Du aber predigst schön und handelst nicht schön.“ Ben Assaj rechtfertigt sich: „Was soll ich tun, wenn meine Seele am Gesetze hängt? Die Welt kann durch andre erhalten werden“[662]!

Diese Gedanken des Judentums wirken bei Paulus nach[663]. Bei Jesus sind sie unmöglich, wenn man sie scharf faßt: er stellt Mann und Frau vor Gott gleich; dann ist gemeinsame Andacht von Mann und Frau das Gegebene. Dennoch kommt Jesus dem Grundsatze des Ben Assaj nahe, wenn er von Einzelnen sagt: sie verzichten auf die Ehe um des Himmelreichs willen. Es handelt sich um den Schluß des Gespräches von der Ehescheidung, das Pharisäer veranlassen. Nur erfordert die Natur des Schlusses, anzunehmen, daß allein die Jünger zugegen sind[664].

Jesus sprach hohe Worte von der Ehe. Darauf kommen die Jünger zurück: „Wenn es so steht mit der Sache zwischen Mann und Frau, ist es nicht zweckmäßig, zu heiraten." Vielleicht urteilte Jesus bis dahin noch nicht über die Ehe, weder zu ihren Gunsten, noch wider sie. So verwundern sich die Jünger. Ihre Stellungnahme ist freilich recht bequem: das Ziel der rechten Ehe ist schwer erreichbar; also verzichte man von vornherein darauf[665]! Man darf sofort schließen: Jesus erkennt einen solchen Beweggrund nicht an. Er erwidert: „Nicht alle fassen dies Wort (diese Sache)[666], sondern nur die, denen es gegeben ist. Denn es gibt Verschnittene, die von Mutterleibe her so geboren wurden. Und es gibt Verschnittene, die von den Menschen verschnitten wurden[667]. Und es gibt Verschnittene, die sich selbst verschnitten um des Himmelreichs willen. Wer es fassen kann, der fasse es."

Damit sagt Jesus nicht, daß für seine Gläubigen insgemein Ehelosigkeit das Gegebene ist: eben hob er hervor, daß die Ehe gottgewollt ist. Was Jesus aber wirklich meint, ist nicht leicht festzustellen. Der entscheidende

Begriff ist: „Verschnittene um des Himmelreichs willen.“ Werden diese getadelt oder gelobt? Getadelt — dann wäre der Gedanke: die Bedeutung der Ehe ist nicht immer leicht zu erfassen; denn es gibt Verschnittene mancherlei Art. Gelobt — dann wären die Verschnittenen um des Himmelreichs willen Ausnahmemenschen, die Jesus aus bestimmten Gründen anerkennt. Mir ist die letzte Auffassung wahrscheinlicher, aus zwei Gründen.

a. Wenn Jesus die um des Himmelreichs willen Verschnittenen tadelt, läge darin leicht ein verächtliches Urteil über die beiden anderen Arten von Verschnittenen. Ein solches Urteil wäre jüdisch. Der Jude sieht einen von Gott Gestraften in jedem, der an körperlichen Gebrechen leidet. „Wer einen Krüppel, einen Lahmen, einen Blinden, einen Ausschlagkranken sieht, der spricht: Gepriesen sei, der nach Wahrheit richtet“[668]. So nennt Josefus die Verschnittenen Kindsmörder. Er wirft ihnen vor, sie hätten eine weibische Seele. Mit ihnen zusammen nennt er Mißgeburten und verschnittene Tiere[669]. Jesus aber überwindet diese jüdische Auffassung, nach der das einzelne Leid Strafe ist für eine einzelne Sünde[670]: er sieht ja auch in dem eigenen Leiden niemals Sündenstrafe. So mag er wohl den Gedanken ausdrücken: Verschnittene sollen nicht in den Stand der Ehe treten, weil das unwahrhaftig ist. Aber er kann die Verschnittenen nicht verachten. Auch die Urgemeinde tut das nicht: sie freut sich, daß der Kämmerer aus Mohrenland Christ wird[671].

b. Der Begriff „Verschnittene um des Himmelreichs willen“ erinnert an andere Worte Jesu. „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir: es ist dir besser, daß eines deiner Glieder zu Grunde geht, als daß dein ganzer Leib in die Gehenna geworfen wird“[672].

Hier fordert Jesus, wenn man auf den Wortlaut sieht, Selbstverstümmelung. Auf dergleichen Dinge bezieht sich wohl ein weiterer Spruch: „Von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird das Himmelreich vergewaltigt, und Gewalttätige reißen es an sich“[673]. Der jubelnde Rhythmus zeigt, daß Jesus diese Gewalttätigen selig preist.

So ist wahrscheinlich, daß Jesus ein Verschnittensein um des Himmelreichs willen für gut und notwendig hält. Wie das gemeint ist, sagt er nicht. Man hat den Eindruck, daß er von solchen Dingen nicht gern redet (obwohl das Morgenland sonst ungescheut von derlei spricht). Er nimmt es lieber in Kauf, etwas dunkel zu bleiben[674]. In dem Schlußworte „Wer es fassen kann, der fasse es“ warnt er dafür noch einmal, aus seinen Sätzen voreilige Schlüsse zu ziehen.

Eines scheint mir deutlich: der Begriff „Verschnittene um des Himmelreichs willen“ ist nicht wörtlich gemeint. Zu einer wörtlichen Auffassung konnte freilich manches in der damaligen Zeit drängen. In den Attisgemeinden spielt Selbstentmannung eine Rolle; ebenso im Kulte der Astarte[675]. Dasselbe muß in Egypten der Fall sein (der neuegyptische Papyrus d'Orbiney redet von Selbstentmannung beim Schwure)[676]. In der Tat treffen Domitian, Nerva, Hadrian die Anordnung, daß niemand zum Eunuchen gemacht werden darf[677]. So wird der Spruch Jesu in Kreisen der alten Kirche, besonders Egyptens, wörtlich verstanden. Von einem jungen alexandrinischen Christen, der hier zu nennen wäre, erzählt Justin der Märtyrer[678]. Der Fall des Origenes ist bekannt (auch er ist Egypter, heißt von Rechts wegen Horigenes „Sohn des Hor“)[679]. Um 400 wendet sich

der oberegyptische Mönch Schenute mit Eifer gegen Männer, die sich selbst verschneiden[680]. Im Sinne Jesu ist die Selbstentmannung nicht. Dem Judentum sind solche Dinge fremd. Vielleicht hängt mit ihnen ursprünglich die jüdische Beschneidung zusammen[681]. Aber daran denkt in den Tagen Jesu niemand mehr. Und Jesus erwartet von Äußerlichkeiten nie das Heil, weder von Gebetsstunden, noch vom Fasten, noch vom Händewaschen[682]. Zweifellos meint er auch die Forderung nicht wörtlich, das rechte Auge auszureißen[683]: was nützt das, wenn das linke noch Ärgernis nehmen kann! Es ist bekannt, daß Volksredner im Morgenlande übertreiben: das wirkt; aber niemand nimmt es genau, wenn er hört, man solle nicht Mücken seihen und Kamele verschlucken[684] und dgl. Dazu: die Verschnittenen sind verachtet; Jesus muß sich deutlicher ausdrücken, wenn er auch nur einem Teile der Seinen empfiehlt, in ihre Reihen zu treten.

Noch ein Zweites scheint mir sicher. Man darf den Kreis derer, die um des Himmelreichs willen auf die Ehe verzichten, nicht zu weit ziehen[685]. Man könnte meinen, die Zwölf gehörten in ihn. Sie stehen Jesus am nächsten: von ihnen wird das Meiste verlangt. Und die drei ersten Evangelisten bringen bald nach unserem Texte ein Gespräch Jesu mit den Jüngern, das von Entsagung redet[686]. Petrus fragt: „Siehe, wir verließen alles und folgten dir nach: was wird uns dafür?" Jesu Antwort ist nicht gleichmäßig überliefert[687]. Aber der für uns wichtigste Umstand scheint deutlich. Matthäus und Markus nennen als von den Jüngern verlassen: Brüder, Schwestern, Vater, Mutter, Kinder, Äcker, Häuser; die Ehefrau fehlt[688]. Lukas fügt die Frau hinzu. Das erinnert an das zurückhaltende Urteil des Lukas über die Ehe, das früher fest-

gestellt wurde[689]. Die älteste Überlieferung redet also wohl von der Entsagung der Jünger; aber nicht davon, daß sie sich auch auf die Ehe erstreckt. Wer um des Himmelreichs willen auf die Ehe verzichtet, gehört zu denen, die das Himmelreich vergewaltigen[690]. Solche sind selten: kann man sich eine Welt von Gewalttätigen vorstellen?

In der Tat findet sich unter den Jüngern mindestens ein Verheirateter: Petrus, dessen Schwiegermutter Jesus heilt[691]. Wir hören nicht, daß Jesus hier Anstoß nimmt (er urteilt streng über Ehescheidung; also wohl auch über tatsächliche Auflösung von Ehen). Wir hören überhaupt nicht, daß Jesus nur Ledige oder Witwer in den engsten Kreis beruft und diese dann zu Verschnittenen um des Himmelreichs willen erzieht. Im Gegenteil, der Zusammenhang fordert den Schluß: Jesus redete bis dahin noch nicht über Ehe und Ehelosigkeit[692]. Man könnte versuchen, die Geschichte von Petrus' Schwiegermutter um ihre Beweiskraft zu bringen: Petrus habe in dem Augenblicke keine Frau mehr. Aber zu Gunsten der allgemeinen Erwägungen, die eben angestellt wurden, entscheidet eine Aussage des Paulus: „Haben wir nicht Vollmacht, eine christliche Frau auf unseren Missionsreisen mitzunehmen, wie die anderen Apostel und die Brüder des Herrn und Kefas?“[693] Man darf diese Worte nicht pressen. Jedenfalls bezeugen sie, daß die Mehrheit der Zwölf verheiratet ist. Die asketische Stimmung wächst ständig in den Gemeinden: dennoch erzählt man von dem Zebedäussohne Johannes anscheinend als etwas Besonderes, daß er ehelos bleibt[694]. Die Zwölf rechnen sich darnach meist nicht zu denen, die um des Himmelreichs willen kein Weib nehmen. Wie ja auch Paulus sich auf unser Jesuswort nicht beruft[695].

Dann aber vermag ich nur zwei Personen zu nennen, auf die sich der Spruch Jesu von den Ehelosen bezieht. Die eine ist Johannes der Täufer. Er sorgt sich um die Reinheit der Ehe[696]. Er will auch die Frau zu Gott bringen[697]. Grundsätzlicher Asket ist er nicht: wir hören nicht, daß er seinen Jüngern Ehelosigkeit auferlegt. Aber er selbst ist, wie es scheint, nie verheiratet. Er meint wohl, so Gott am besten zu dienen. Das Ende ist nahe. Das Himmelreich kündet sich schon an. Da muß man seine ganze Kraft in den Dienst Gottes stellen: als Verschnittener um des Himmelreichs willen. Hier liegt uns der Einwand nahe: die rechte Frau unterstützt den Gatten gerade bei einer Arbeit für Gott. Doch die Frau ist durch lange Geschlechter unterdrückt gewesen. Sie bedarf langer Erziehung, ehe sie dem Manne geistig ebenbürtig wird. So findet Johannes unter den Zeitgenossinnen wohl keine, die er brauchen kann.

Die zweite Persönlichkeit ist Jesus selbst. Er denkt hoch von der Ehe. Sie ist von Gott gewollt. Aber er meidet die Ehe[698]. Nun ists gewagt, an das Geheimnis seiner Seele zu rühren. Was wissen wir von seinen innersten Gedanken! Wie hoch erhebt er sich über das übliche Menschenmaß durch die unerhörte Neuigkeit seiner Gedanken[699]! Doch darf die Wissenschaft einiges anmerken. Die Juden fragen gern, wie viel Frauen ein König haben darf. Mit Stolz erzählen sie in den Tagen Jesu von der Königin Mariamme. Aber von der Frau des Königs Messias reden sie kaum. Darin zeigt sich wohl, daß schon das jüdische Messiasdogma den Retter der Zukunft nicht zu eng mit irdischen Dingen verstricken mag. Dann ist erst recht verständlich, daß Jesus sich nicht mit einer Unebenbürtigen verbindet.

Sein Amt ist weit und schwer, und das Himmelreich ist nahe: so muß auch er um des Reiches willen Verzicht leisten[700]. Die Zwischenbemerkung der Jünger, es sei besser, nicht zu heiraten[701], fällt vielleicht im Blicke auf Jesus. Sie wagen nicht die unmittelbare Aussage: Jetzt verstehen wir, warum du ehelos bliebst. Aber der Scharfblick Jesu entdeckt sofort, wie die Zwischenbemerkung gemeint ist. Es wäre seltsam, wenn den Jüngern, geborenen Juden, nie die Frage aufstiege: warum tritt der Herr nicht in den Stand der Ehe? Jesus lehnt ja die Ehe nicht ab! So ist er den Jüngern eine Aufklärung schuldig: er gibt sie in dem Spruche von denen, die um des Himmelreichs willen ehelos bleiben. Jesaja, der größte der alttestamentlichen Profeten, ist vermählt und nennt seine Frau stolz „Profetin"[702]. Jesus ist mehr, als Jesaja. Die Gemeinde ist seine Braut[703].

5. Ausblick.

Wie neu die Gedanken Jesu über Frauen und Ehe sind, erkennt man aus der folgenden Entwickelung. Die ersten Christen bleiben nicht auf der Höhe des Herrn. Das hat verschiedene Gründe.

Jesus kommt aus dem Dorfe und predigt auf Dörfern[704]. Dort herrscht freiere Frauensitte: dort versteht man Jesu neue Wertungen am ehesten. Die Urgemeinde hat ihren Wohnsitz in Jerusalem. Auch die ersten Heidenchristen wohnen in Städten, ja in Großstädten[705]. Hier ist die Frau vielfach eingeengt, bedarf auch des Schutzes durch strenge Sitte: in Korinth geht die ehrbare Frau verschleiert; sonst wird sie mit der Dirne verwechselt[706].

So sind Jesu Anschauungen in der Stadt nicht so leicht zu deuten und zu verwirklichen.

Die Sitte pflegt auch, gerade so weit sie Frau und Familie betrifft, sich gegen Neuerungen zu sperren. Unsere Missionare erzählen, daß mehrere Geschlechter vorüberziehen, ehe die Familiensitte in jungen Gemeinden verchristlicht ist[707]. Hemmend wirkt dazu, daß die bis dahin unterdrückte Frau nicht sofort reif ist für christliche Freiheit.

In der ersten Christenheit kommt noch eine Schwierigkeit hinzu. Das Ende gilt als nah. Hier und da arbeitet man nicht mehr, weil der Herr jeden Tag kommen kann[708]. Unter solchen Verhältnissen erzielt man wohl einzelne sittliche Höchstleistungen. Aber an der Umgestaltung der Sitte nimmt niemand Anteil: sie gehört zu dem, was morgen vergeht.

So spielt anscheinend die Frau in der Urgemeinde nicht dieselbe Rolle, wie im Kreise Jesu. Wir hören von verschiedenen Frauen, die zur Gemeinde rechnen[709]. Man versammelt sich im Hause der Maria, der Mutter des Johannes Markus. Der Berichterstatter weiß sogar den Namen der Sklavin, die in dem Hause die Türe öffnet: sie heißt Rhode „Rosenstrauch"[710]. Wir hören weiter von Tabitha in Joppe und ihrer Wohltätigkeit[711]. Auch daß Maria, Jesu Mutter, Glied der Gemeinde ist, wird berichtet[712]. Aber bemerkenswerter Weise bleibt es bei dem kurzen Hinweise. Von dem weiteren Geschicke und dem Lebensausgange Marias erzählt niemand. Und in den Kindheitsgeschichten des Judenchristen Matthäus tritt Maria zurück. Josef handelt, empfängt Weisungen des Engels, gibt dem Jesuskinde den Namen[713]. Überhaupt bringt Matthäus (wie der Jerusalemer Mar-

kus) wenig Stoff zur Behandlung der Frauenfrage durch Jesus. Dazu hören wir nur von einem Ehepaare der Urgemeinde Genaueres — von Ananias und Saffira[714]. Dagegen wird hervorgehoben, daß die weissagenden Töchter des Evangelisten Philippus Jungfrauen sind. Selbstverständlich nimmt man sich der Witwen an[715].

Auf heidenchristlichem Boden steht die Sache insofern anders, als hier die Frauen anscheinend überwiegen, somit auch für die Entwickelung bedeutungsvoll sind. Der christliche Missionar hat weniger Erfolg bei dem reinen Heiden und dem reinen Juden: der eine ist auf die Predigt kaum vorbereitet, der andere völkisch zu beschränkt. Aber Proselyten und Gottesfürchtige sind ein fruchtbarer Boden für den Säemann. Sie kennen das Alte Testament und deuten es wohl nicht ungern freier, als die geborenen Juden. Unter den Proselyten und Gottesfürchtigen aber überwiegen die Frauen. In Damaskus stehen fast alle Frauen in Verbindung mit dem Judentume: die Männer haben es schwer, da einen Pogrom vorzubereiten[716]. So sind die gleichen Verhältnisse auch in den Heidenchristengemeinden notwendig.

Diese Tatsache wird allgemein und für Einzelfälle nicht selten berichtet[717]. Wir erfahren von Frauen, die sich besondere Verdienste erwerben: von der lydischen Frau in Philippi[718], von Priskilla, der bedeutenden Frau des unbedeutenden Aquila[719], von der Diakonisse Phöbe in Kenchreä[720]. Freilich entsteht zugleich eine Frauenbewegung, die nicht immer in gesunden Bahnen bleibt: im Bewußtsein der neuen Freiheit, die das Christentum gibt, schreitet die junge Christin über das Ziel hinaus[721]. Die asketischen Bestrebungen in Korinth

gehen wohl besonders von den Frauen aus[722]. Askese bedeutet in der Regel Frauenemanzipation. Die Frau legt Wert darauf, im Gottesdienste aufzutreten, wenn der Geist sie treibt. Der Mann ist bei solcher Gelegenheit nicht verschleiert; so will auch die Frau den Schleier ablegen, trotz der Gefahr, die von der Großstadtsünde droht[723].

Für Paulus[724] ergibt das einen Grund mehr, in der Beurteilung der Frauenfrage zurückzuhalten. Er sagt grundsätzlich, vielleicht einer vereinzelten rabbinischen Überlieferung folgend: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Weib: denn ihr seid alle einer in Christus Jesus"[725]. Eine volle Begründung der Gleichstellung von Mann und Weib: beide sind Glieder an dem einen Leibe des Christus. Ja: erst Mann und Frau geben einen ganzen Menschen: „Weder die Frau ist etwas, ohne den Mann, noch der Mann, ohne die Frau, im Herrn"[726]. Wir erinnern uns an Antipater, den Stoiker, der auch aus Tarsus stammt[727]. Nur die Begründung ist bei Paulus anders; er bietet einen Schriftbeweis: „Wie die Frau aus dem Manne ward (bei der Schöpfung), so auch der Mann durch die Frau (bei den späteren Geburten). Alles aber ist aus Gott"[728]. So erlaubt Paulus der Geistesträgerin zunächst, im Gottesdienste aufzutreten: nur soll sie dabei, der strengen Sitte gemäß, sich verschleiern[729]. In dem berüchtigten Korinth ist diese Forderung für ernsthafte Menschen selbstverständlich: dem Paulus übrigens von Tarsus her vertraut[730]. Fein gestaltet ist der Gruß an Rufus, den im Herrn Auserwählten, „und seine Mutter, die zugleich die meine ist"[731]. So soll Timotheus die älteren Frauen als seine Mütter betrachten, die

jüngeren als seine Schwestern (ausdrücklich stellt der Wortlaut beide Geschlechter gleich)[732]. Lehrreich ist, wie oft Paulus bestimmte Frauen nennt. Vielleicht ist Chloe keine Christin[733]. Aber Maria, Tryfäna, Tryfosa, Persis leisten Männerarbeit (κοπιῶσι) in der Mission[734]. Euodia und Syntyche werden als maßgebende Persönlichkeiten in Philippi anerkannt[735]. Frauen in der Stellung von Gemeindebeamten begegnen bei Paulus öfters[736].

Aber es finden sich auch entgegenstehende Aussagen[737]. Bei der Erörterung der Schleierfrage spielt der Satz eine Rolle: die Frau steht Gott ferner, als der Mann; der Mann vermittelt ihr erst Gottes Ebenbild[738]. Paulus bietet auch in dem Zusammenhang einige Worte, die von der Hoheit der Frau reden (sie wurden eben angeführt)[739]. Doch das der Frau Ungünstige überwiegt. In einem der jüngsten Stücke des paulinischen Schrifttums wird der Frau diktatorisch sogar das Lehren, also eine Geistesäußerung, verboten: „Zu lehren gestatte ich einer Frau nicht oder über den Mann zu herrschen[740]; sondern sie soll ruhig sein“[741]. Das scharfe Wort ist wohl dadurch veranlaßt, daß die Frau der Irrlehre leichter zugänglich scheint[742]. Gemildert wird es nur durch den Zusatz: die Frau könne Evas Schuld durch fromme Erziehung der Kinder wieder gut machen[743]. Übrigens fällt auf, daß Paulus bei seiner Übersicht über die Zeugen der Auferstehung Jesu die Frauen nicht nennt. Der Grund ist wohl der: nach jüdischer Anschauung können Frauen (und Sklaven) kein vollgiltiges Zeugnis ablegen[744].

Unter diesen Verhältnissen rechnet Paulus nur selten damit, daß die Ehe geistige Gemeinschaft ist. Von einer

gewissen Hochschätzung der Ehe und der Mutter zeugt allerdings die Bildersprache der Briefe. Paulus redet von den mütterlichen Gefühlen, die er gegen die Gemeinden hegt. „Wir wurden liebreich in eurer Mitte, wie wenn eine nährende Mutter ihre Kinder hegt“[745]. „Meine Kinder, die ich wieder unter Schmerzen zur Welt bringe“[746]. Paulus stellt auch Jesus als Bräutigam der Gemeinde hin[747]. Und der Apostel kennt mindestens ein Ehepaar, das gemeinsam große missionarische Arbeit leistet: Priskilla und Aquila[748]. Aber wo Paulus grundsätzlich von der Ehe redet, ist dergleichen fast vergessen. In den Gemeinden des Paulus begegnen Mischehen: sie entstehen dadurch, daß aus einer bereits geschlossenen Ehe nur der eine Teil übertritt. Gegenwartserfahrungen zeigen, daß hier günstigste Missionsgelegenheit gegeben ist. Paulus achtet die Gelegenheit gering: man soll, ohne Rücksicht auf eine Bekehrungsmöglichkeit, den heidnischen Gatten verlassen, wenns um des Friedens willen nötig ist[749]. So gibt Paulus dort, wo sein Sinn am lebhaftesten aufs nahe Ende gerichtet ist, im 1. Korintherbriefe[750], den Rat: „Es ist für den Menschen des Richtigste (καλόν), eine Frau nicht zu berühren“[751]. Wo die Ehe um der Seelenruhe willen erforderlich ist, gilt sie nur als eine Art notwendigen Übels[752]. Und es ist nicht unzweckmäßig, wenn der Verkehr der Gatten von Zeit zu Zeit unterbrochen wird, um dem Gebete Raum zu schaffen[753]. Ja, es wird der scharfe Satz geprägt: „Die, die Frauen haben, sollen sein, als hätten sie keine“[754]. Paulus nimmt vor und nach der Zeit, in der er diese harten Sätze ausspricht, die Ehe als das Gegebene an. Vorher fällt die Mahnung des 1. Thessalonicherbriefs zur christlichen Gestaltung der Ehe[755]. In spätere Zeit ge-

hören die Haustafeln der Gefangenschaftsbriefe[756]. Hier muß berücksichtigt werden, daß die Erwartung des nahen Endes unmöglich längere Zeit mit gleicher Begeisterung festgehalten werden kann. Für die jüngeren Briefe kommt noch ein Weiteres in Betracht. Die Irrlehrer verwerfen die Ehe aus Weltanschauungsgründen[757]. Das macht den kirchlichen Prediger zurückhaltend[758]. Aber niemals gelangt Paulus zu einer vollen Würdigung der Ehe als geistiger Gemeinschaft, obwohl er mit stoischen Gedankengängen vertraut ist.

Die Nachfolger des Paulus unterscheiden sich von dieser Auffassung nur wenig[759]. Wir können zwei von ihnen genauer schildern.

Lukas hält anscheinend wenig von der Ehe. Das zeigt schon die Art, wie er Sprüche Jesu und Geschichten von Jesus überliefert[760]. Dagegen bezeichnet er die vier weissagenden Töchter des Philippus als Jungfrauen[761]. Der Grund für diese Stellungnahme des Lukas kann nun nicht darin liegen, daß er jeden Tag die Wiederkunft erwartet. Wer das tut, schreibt keine Apostelgeschichte[762]. Vielmehr wird sich hier der Einfluß einer hellenistischen Stimmung offenbaren. Sehr sicher ist Lukas in seiner Schätzung der Frau an sich. Im Evangelium redet er gern davon, daß Jesus Frauen hilft[763]. Schon die Kindheitsgeschichten lassen Frauen breit hervortreten: Elisabeth[764], Maria[765], Hanna[766]. In der Apostelgeschichte setzt sich die Richtung fort[767]. Sie ist hier deshalb besonders deutlich, weil der Tatbestand einem Bearbeiter der Apostelgeschichte im zweiten Jahrhundert unbequem ward und Anlaß zu Textänderungen gab[768]. Mag sein, daß Bekanntschaft mit den Töchtern des Philippus den Verfasser in seiner Neigung bestärkt und ihm reichen Stoff liefert[769].

Eine ähnliche Stellungnahme gewahren wir in den Johannesschriften. In ihnen macht sich Kampf gegen die Gnosis stark geltend[770]. Die Gnosis ist mit einer Art Frauenbewegung verbunden[771]. So weist der Bestreiter der Gnosis gern darauf hin, daß sich auch Jesus der Frauen annimmt. Das Gespräch mit der Samariterin wird breit mitgeteilt[772], Jesu Freundschaft mit den Schwestern von Bethanien betont[773], der Name der Frau genannt, die Jesus salbte: die Salbungsgeschichte wird ausführlich behandelt, obwohl sie schon von der älteren Überlieferung geboten wurde[774]. Endlich wird in der Auferstehungsgeschichte genau dargelegt, welche Rolle Maria von Magdala am Ostermorgen spielt[775]. Sie hält lange am Grabe aus[776]. Den Auferstandenen erkennt sie an der Art, wie er „Maria“ sagt: sofort huldigt sie ihm mit dem Bekenntnisse Rabbuni „Mein Herr“[777]. Wie Lukas, nimmt auch Johannes an der Mutter Jesu Anteil. Die wunderbare Geburt deutet er zwar nur an[778]. Und er berichtet unbefangen über Ereignisse, die für Maria nicht ohne weiteres ehrenvoll sind[779]. Desto schärfer tritt Jesu Verhältnis zu seiner Mutter bei der Kreuzigung hervor[780]. Wie Lukas, nehmen aber auch die Johannesschriften eine gebrochene Stellung zur Ehe ein. Jesus weiht durch seine Mitfeier die Hochzeit zu Kana: der Zug ist gegen die Gnosis wichtig[781]. Aber mit hohen Worten wird zugleich von einem Stande gesprochen, der auf die Ehe verzichtet[782].

So kommen die neuen Gedanken Jesu über Frau und Ehe im Urchristentume nicht überall frei zur Geltung. Aber der Grundsatz wird treu festgehalten, der die neuen Gedanken trägt: vor Gott steht die Frau dem Manne gleich.

Die Christen von Lyon und Vienne preisen die Sklavin Blandina als eine Mutter der Märtyrergemeinde[783]. Und im Schrifttum der alten Kirche zeugen nur wenig Stücke so laut von der Kraft des Christentums, wie die Akten der Perpetua und der Felizitas[784]. Ich kenne keine Schrift aus alter Zeit, in der sich die Schönheit der Frauenseele offenbart, wie hier[785].

Anmerkungen.

1. Einleitung.

1) Leopold Zscharnack, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, 1902, S. 2ff. Vieles bei Marianne Weber, Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, 1907.

2) § 6f. Guglielmo Ferrero, Die Frauen der Cäsaren, 1912, S. 7; vgl. Ludwig Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 8. Aufl., I 1910 S. 457ff. (Die neue Auflage, die Georg Wissowa 1919/20 herausgab, ist im Folgenden noch nicht benutzt: I S. 265ff.). Über das Fernbleiben der Griechin bei Gastereien: Cicero Verr. II 1,26$_{66}$. Anders Plutarch, Frauentugenden 246 EF (von den Meliern).

3) Frauentugenden 242 F 244 A. Vgl. auch die bezeichnende Bemerkung Älians, bunte Geschichte XIV 45. Vor einer Überschätzung römischer Frauensitte bewahrt Gellius I 6$_2$. Hier erklärt Q. Cäcilius Metellus Macedonikus als Censor: „Wenn wir ohne Gattin leben könnten, verzichteten wir alle auf diese Last; aber die Natur richtete es nun so ein, daß man zwar mit Frau nur ziemlich unbequem, ohne Frau aber überhaupt nicht leben kann; deshalb müssen wir mehr für das dauernde Wohl, als für ein kurzes Vergnügen sorgen“ (131 vor Chr.; Augustus las das einmal im Senate vor, Sueton Aug. 89).

4) Mitteis in Ludwig Mitteis und Ulrich Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, II 1, 1912, S. 211ff.; Friedrich Preisigke, Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri (Aus Natur und Geisteswelt 565), 1916, S. 82ff. Für die ältere Zeit: Adolf Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, 1885, S. 216ff. (entscheidend ist wohl, daß in Ägypten die Vielweiberei selten ist). Doch vgl. Plutarch, Ehegebote 30, 142 C. Freier ist die Stellung der Frau auch bei den Etruskern (Stutsch in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft VI, 1909 Sp. 754f.). Die Kelten ziehen bei Verhandlungen über Krieg und Frieden Frauen zu, lassen Frauen auch bei Streitigkeiten mit Bundesgenossen entscheiden, wie in einem Vertrage mit Hannibal sichtbar wird (Plutarch, Frauentugenden 246 CD). Bekannt ist Tazitus' Urteil über die Frauenschätzung bei den Germanen: in den Frauen wohne etwas Heiliges und Weissagendes usw. (Germania 8).

5) Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl. 1914, S. 63ff.; Jakob Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte IV [1902] öfters.

6) Aristophanes, Thesmophoriazusai 414ff. 790ff.

7) Vgl. vor allem Plutarch, Agis 7.

8) 240 Eff.; vgl. besonders 242 B 241 DE.

9) 242C: „Eine lakedämonische Frau wird gefragt, ob sie schon einem Manne genaht sei. Sie antwortet: Ich nicht; aber der Mann nahte mir“ (= Plutarch, Ehegebote 18, 140C). Paulus setzt solche Weiblichkeit bei seinen korinthischen Leserinnen nicht voraus (1. Kor. 7_3f.; Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910, S. 173); auch nicht das Rabbinentum bei den Jüdinnen (Kethuboth $5_6 7_6$ Ende). — Weniger weiblich Athenäus XIII 20 (die Spartaner zeigen die Jungfrauen den Fremden nackt); vgl. Plutarch, Lykurg 14f.

10) Plutarch, Liebesgeschichten 3, 773CD. Vgl. desselben Erotikos 10, 754F 755A (Entführung des Bräutigams durch die Braut in Thespiä).

11) Erwin Rohde, Psyche, 5. und 6. Aufl., I 1910, S. 286.

12) Athenäus XIII 59.

13) Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, 2. Aufl., 1911, S. 162f. 168f.

14) C. Musonii Rufi reliquiae. Edidit O. Hense, 1905, S. 8ff. 13ff. Vgl. Rohde, Roman S. 73 Anm. 5.

15) Artemidor I 53 (vgl. IV 33) über Heiraten zwischen Römern und Griechen usw.

2. Die Frau.

16) Verschiedene Einzeluntersuchungen bucht Hermann L. Strack, Einleitung in den Talmud, 4. Aufl., 1908, S. 170f. Wertvoll: Samuel Krauß, Talmudische Archäologie II 1911 S. 1ff. Vgl. auch H. Strathmann, Geschichte der frühchristlichen Askese I 1914.

17) Jes. 40_{17}.

18) Tos. Berachoth 7_{18}; Oscar Holtzmann, Der Tosephtatraktat Berakot (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft XXIII), 1912, S. 94f. Ebenso j. Berachoth 13b (doch mit der Reihenfolge Heide — Ungebildeter — Frau). Fast derselbe Wortlaut, nur ohne Begründung, steht b. Menachoth 43b unter der (freilich nicht sicher bezeugten) Einleitungsformel „es wurde gelehrt“; statt R. Juda wird sein Zeitgenosse R. Meir genannt; die Reihenfolge ist hier wie in der Tosefta. Lazarus Goldschmidt, Der babylonische Talmud VIII 1909 S. 560 (Goldschmidts Übersetzung danke ich viel, auch wenn ich ihr nicht immer folge.) — Thales oder Sokrates soll gesagt haben: er sei wegen dreier Dinge dem Zufalle dankbar: „Erstens, daß ich ein

Mensch ward, und kein wildes Tier; dann, daß ich ein Mann ward, und keine Frau; drittens, daß ich ein Grieche ward, und kein Barbar" (Diogenes Laertius I 33). Ähnliches wird Plato beigelegt (Laktanz, Inst. III 19_{17}; Plutarch, Marius 46 kennt aber die Überlieferung in dieser Form noch nicht). Auch ein verwandtes persisches Gebet ist überliefert (all diese Parallelen bei David Kaufmann, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums XXXVII [N. F. I] 1893 S. 14ff.). Man könnte die Stimmung solcher Worte für buddhistisch halten. Natürlich ist ein Unterschied, ob man den Gedanken in einem gelegentlichen Stimmungsworte ausdrückt, oder in einem Gebete, das am liebsten täglich gesprochen werden soll.

19) Josefus, Altertümer XIV 16_2 § 480.

20) Josefus, jüdischer Krieg II 8_2 § 121; vgl. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 4. Aufl., 1907, S. 663. 671; Strathmann S. 87. — Der Sachverhalt müßte etwas anders beurteilt werden, wenn Hanna Lk. 2_{36}ff. Essenerin wäre.

21) 5_1ff. F. Schnapp bei Emil Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 1900 S. 462; beste Ausgabe: R. H. Charles, The Greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs 1908, S. 10f.

22) Alt. III 1_2 § 5. S. auch Philo, Über die Einzelgesetze II § 24; besonders drastisch R. Josua b. Chananja (um 110): „Einer Frau ist lieber ein Kab (also wenig zu essen) und Ausschweifung, als neun Kab und Enthaltsamkeit" (Sota 3_4). Man vergleiche für das Ganze, daß nur männliche Tiere auf den Brandopferaltar kommen: 3. Mo. 1_3; Jos. Alt. III 9_1 § 226.

23) 1. Mo. 3_1ff.

24) 25_{24} [$_{33}$].

25) $30_{17}31_6$ (N. Bonwetsch, Das slavische Henochbuch, in den Abhandl. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. I 3, 1896; zum Pharisäismus der Schrift s. meinen Vortrag: Hat Jesus gelebt? 1920 S. 34). — Natürlich spielt der Gedanke auch im Adambuche eine Rolle, z. B. Kautzsch II S. 512.

26) Über die Weltschöpfung 59 § 165; Leopold Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I 1909 S. 86. Von Philo ist Ambrosius abhängig (Über das Paradies II 11, vgl. Cohn-Wendlands Philoausgabe I 1896 S. 57). Ich danke den Hinweis stud. Johannes Stöckigt.

27) Aboth de Rabbi Nathan 1_8; deutsch bei Kaim Pollak, Rabbi Nathans System der Ethik und Moral 1905 S. 13. Nach Kahan hängt die Äußerung der Schlange damit zusammen, daß Adam, nicht Eva den Befehl von Gott erhält (1 Mo. 2_{16}f.).

28) J. Sanhedrin 20b (eine Baraitha).

29) 1. Tim. 2_{14}; vgl. 2. Kor. 11_3 (bezeichnender Weise fehlt der Satz über Eva 1. Kor. 11_8ff.). Schärfer Tertullian,

über den Putz der Frauen I 1 (jede Eva eine Tür des Teufels usw.). Stud. Joachim Jeremias teilt mir mit, daß der Gedankengang in der griechischen Kirche heute noch volkstümlich ist.

30) III 22_4 $V19_1$.

31) Abess. Henoch 98_2f.

32) Die Geschichte b. Berachoth 18b. Die Sentenz (auf die mich Kahan hinweist) b. Baba Mesia 87a (mit Begründung aus 1. Mo. 18_6). Vgl. b. Baba Mesia 84b.

33) Josefus Alt. XV 11_5 § 418f. Kahan glaubt, daß eine strenge Absonderung der Frauen von den Männern im Tempelhofe nicht stattfand; er verweist auf die Tosafoth zu b. Kidduschin 52b; der Name „Vorhof der Frauen" sei erst später aufgekommen, als man einen Teil des Tempelhofs mit einer Galerie versah, von der aus die Frauen der Fackelfeier am Hüttenfeste zuschauten (b. Sukka 51b 52a). Vgl. Kelim 1_8; b. Chagiga 16b.

34) Ders., jüd. Kr. V 5_2 § 198f.

35) Ders., gegen Apion II 8 § 103.

36) Z. B. Berachoth 3_3. Die Zusammenstellung „Frauen, Sklaven, Kinder" entspricht natürlich dem Bewußtsein auch anderer Völker; vgl. etwa Plato, Staat IV 10, 433D; Artemidor I 24 (Frauen, Kinder, Sklaven haben zu gehorchen).

37) B. Menachoth 43b.

38) Berachoth 3_3. Die Mesusa ist für den Theologen zunächst einfach etwas Gebotenes, wird aber leicht zum Amulett (vgl. b. Aboda sara 11a, worauf mich Kahan hinweist) und ist deshalb wohl manchen Frauen besonders lieb (s. Anm. 45).

39) Eb. 7_2.

40) Tos. Berachoth 5_{17}.

41) B. Berachoth 20b.

42) Eb. 45b.

43) Kidduschin 1_7; b. Berachoth 20b.

44) Sota 3_4; vgl. b. Sota 21b; j. Sota 14b (Das Gesetz soll lieber verbrennen, als Frauen übergeben werden). Menander sagt: *Γυναῖχ' ὁ διδάσχων γράμματ' οὐ χαλῶς ποιεῖ* („Wer einer Frau Bildung beibringt, handelt nicht recht", Rohde, Roman S. 73 Anm. 4). Allenfalls läßt der Jude seine Tochter griechisch lernen (j. Pea 2b). Doch sagt man auch, die Weisheit der Frau sei ihr Spinnrad (j. Sota 14b). [Nach Kahan wird mit Worten wie Sota 3_4 zunächst nur gesagt, daß die Frau als Vermittlerin der Überlieferung über das Gesetz nicht in Betracht kommt. Auch dann behalten die Stellen ihre Beweiskraft].

45) Aboth 2_8. Vgl. j. Kidduschin 66c; Beer, Die soz. und relig. Stellung der Frau S. 40ff.

46) B. Berachoth 3b.

47) Alt. II 11_2 § 259.

48) Kethuboth 5_5. Vgl. die verwandte Zusammenstellung (Wolle waschen, braten, [Wasser?] tragen, Kuchen backen) bei Aristophanes, Ekklesiazusai, 215ff.

49) Belege gibt J. Heinemann bei Leopold Cohn, Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung II 1910 S. 235 Anm. 3 (über die Einzelgesetze III § 169); Alfred Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, 3. Aufl. 1916, S. 627.

50) Josefus Alt. XIV 13_6 § 351. Die Frau nimmt aber an Gelagen teil (Kethuboth 7_5).

51) Aboth 1_5 (vgl. Kethuboth 1_8).

52) B. Berachoth 48b.

53) 3_{10}; vgl. $4_1 6_2$f. — Es ist wohl eine seltene Ausnahme, daß R. Gidel vor der Tür des Bades sitzt und die Frauen anweist, wie sie untertauchen sollen: die Rabbinen nehmen daran Anstoß, sehen hier eine Herausforderung des bösen Triebs. Doch wird von R. Jochanan b. Nappacha Ähnliches berichtet (b. Berachoth 20a; vgl. b. Baba Mesia 84a; Krauß II S. 3).

54) 4. Mo. 1_2 usw. = Josefus Alt. III 12_4f. § 288. 290; so zählt auch Mt. 14_{21} 15_{38} (nicht so deutlich Mk. 6_{44} = Lk. 9_{14} und vor allem Mk. 8_9).

55) Josefus Leben 1 § 5; 76 § 426f.

56) Eb. 1 § 2 und 4; ein in gewisser Weise entgegengesetzter Grundsatz (Nennung von Sünderinnen im Stammbaum des Heilands) Mt. 1_2ff.

57) Berachoth 9_3 (die Rabbinen verbieten das Gebet nur, weil sie rechnen, daß es in dem Augenblicke zu spät kommt); j. Berachoth 14a (tannaitisch). Auch b. Berachoth 31b und b. Baba Mesia 84b wird der höhere Wert der Knaben drastisch hervorgehoben. Derartiges hat viele Parallelen in der alten Welt.

58) Josefus Alt. XIV $13_{3.5.10}$ § 331. 343. 365; jüd. Kr. I $13_{1.4.11}$ § 248. 257. 273.

59) Josefus Leben 15 § 80.

60) Josefus geg. Apion II 37 § 267; vgl. Plutarch Demosth. 14.

61) Josefus geg. Apion II 29 § 212 = 5. Mo. 21_{10}ff. Vgl. zum Ganzen auch Sota 3_8.

62) Josefus Alt. XV 8_4 § 290; XVII 4_1f. § 64. 77 (Ähnliches konnte bei den Römern geschehen: eb. XIX 1_5 § 34ff.; für Griechenland vgl. Plutarch, Frauentugenden 256CD). Nach einer jüdischen Sage kreuzigte (hängte?) Simeon ben Schatach (um 100 vor Chr.) achtzig Zauberinnen aus einer Höhle bei Askalon (j. Chagiga 77d; in Rom ließ Tiberius eine Freigelassene kreuzigen, Josefus Alt. XVIII 3_4 § 79; doch vgl. Sota 3_8).

63) Josefus Alt. XVII 11_2 § 309.

64) Kethuboth 5_8f.

65) Eb. $4_{4.8}$f. Kahan vergleicht weiter b. Jebamoth 100a (man soll eine Frau nicht warten lassen usw.).

66) Über die Stellung der Frau in Griechenland vgl. vor allem: Athenäus XIII; Joannis Stobaei Anthologium rec. C. Wachsmuth et O. Hense IV 1909 S. 434ff.

67) Otto Weinreich, Der Trug des Nektanebos, 1911.

68) Josefus Alt. XIV 16_2 § 481.

69) Vgl. hierzu Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 3. Aufl. 1914.

70) [Demosthenes] gegen Neära 73.

71) Schürer a. a. O. II, 4. Aufl. 1907, S. 512. Ebenso zu beurteilen ist: die Verleihung von Ehrenplätzen an Frauen (Schürer II S. 527 Anm. 94); ferner die Verleihung des Titels „Mutter der Gemeinde" (Schürer III, 4. Aufl. 1909, S. 88 Anm. 48) und „Älteste" (Schürer III S. 90 Anm. 54).

72) Jüd. Krieg I 5_1f. § 107ff. (§ 111: „Die Pharisäer schlichen sich bei der einfältigen Frau allmählich ein und wurden bald die Herren des Ganzen"); Alt. XIII 16_3 § 417 (es sei gegen das Recht, einer mit Leidenschaft nach der Herrschaft strebenden Frau des Königtum zu überlassen). Vgl. Schürer a. a. O. I, 3./4. Aufl., 1901, S. 286ff.

73) Josefus jüd. Kr. I 24_6 § 485 u. ö. Über Herodes und die Seinen vgl. Walter Otto bei Pauly-Wissowa, Suppl. II 1913 Sp. 1ff.

74) Josefus jüd. Kr. I 22_2ff. § 435ff.; Alt. XV 2_7 $3_{5.6.9}$ 6_5 7_1ff. § 31ff. 62ff. 80ff. 185. 202ff. Allerdings ist Josefus vielleicht Partei zu Gunsten der Makkabäerin: Nikolaus von Damaskus ist Mariammes Gegner (Josefus Alt. XVI 7_1 § 185: er redet von Mariammes Ausschweifungen). — Mariammes Geist ging auf ihre Söhne über: Josefus jüd. Krieg I 23f. § 445ff. usw.

75) Vgl. Friedrich Rückert, Herodes der Große, in 2 Stücken, 1844; Friedrich Hebbel, Herodes und Marianne, 1850.

76) Mt. 14_6. Vgl. die Bildrede Midrasch Rabba zu Hoh. L. 8_{14} (Der Midrasch Schir Ha-schirim . . . übertragen von Aug. Wünsche 1880 S. 193): die Königin erscheint beim Gelage.

77) Vgl. etwa Josefus jüd. Kr. I 2_4 § 57ff.; 8_5f. § 168 usw.; 19_1 § 364f.

78) Josefus Alt. XVII 1_1 § 10.

79) Josefus Alt. XVII 6_1 § 146; 8_1 § 190; vgl. XVIII 2_2 § 31.

80) Für Palästina bezeugt mir das Stud. Joachim Jeremias; für Egypten vgl. Georg Steindorff, Aegypten in Vergangenheit und Gegenwart, 1915, S. 192.

81) Mt. 26_6ff.

82) Lk. 7_{36}ff.

83) 4. Mo. 27_8.

84) B. Schabbath 116 ab; Hermann L. Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben, 1910, S. 19* f. 2. Über das angebliche Wort Jesu s. u. Anm. 136.

85) Die übliche Aussprache Beruria ist sinnlos; der Name lautet Valeria oder Veluria.

86) S. oben S. 7f.

87) B. Erubin 53b; Wilhelm Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 2. Aufl., 1903, S. 353.

88) Eine Andeutung schon b. Aboda sara 18b; vgl. Goldschmidt z. St. und Bacher a. a. O. nach Raschi.

89) B. Berachoth 10a.

90) B. Erubin 53b 54a. In der alten Welt las man laut (AG. 8_{30}; Eduard Norden, Die antike Kunstprosa, I, 2. Abdr., 1909, S. 6. 451). Nach b. Erubin 54a vergaß ein Schüler des R. Elieser (b. Hyrkanos) sein Studium nach 3 Jahren, weil er leise lernte (weitere rabbinische Belege in meinem Vortrage: Urchristentum und Gegenwart 1920 S. 5f.). — Kahan bezieht auf Valeria wohl mit Recht auch Tos. Kelim 4_{17}.

91) B. Berachoth 39b; b. Menachoth 68b.

92) Josefus jüd. Krieg III 7_{31} § 303.

93) Geg. Ap. II 19 § 181.

94) B. Sota 11b (der Name leider unsicher überliefert).

95) Mechilta zu 2. Mo. 15_{2}. (Jakob Winter und Aug. Wünsche, Mechiltha. Ein tannaitischer Midrasch zu Exodus . . . übersetzt . . . 1909 S. 122. R. Elieser zeichnet sich auch sonst durch Eigenart aus.

96) B. Berachoth 17a. Allerdings besteht das Verdienst der Frauen nur darin, daß sie ihre Kinder in die Synagoge, ihre Männer in die Rabbinenschule lassen und warten, bis sie von dort heimkehren.

97) Midrasch Rabba zu 2. Mo. 14_{15} (Aug. Wünsche, Der Midrasch Schemot Rabba . . . übertragen, 1882, S. 166). Der Spruch wird auf R. Eleasar und R. Juda bar Schalum zurückgeführt.

98) Tanna debe Eliahu Rabba, Kap. 9 (die Stelle wurde mir von Paul Levertoff mitgeteilt; vgl. Martin Dibelius in Hans Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament III 2, 1913 S. 88). Eine Überlieferung dieser Art könnte Gal. 3_{28} zu Grunde liegen (schwerlich benutzen die Rabbinen den Paulus): in beiden Fällen dient eine Art Mystik zur Begründung der Gleichheit; nur ist das rabbinische Wort werkgerecht. Leichter ist es, anzunehmen, daß der rabbinische Spruch mit den drei Danksagungen des R. Juda in der Fassung b. Menachoth 43b zusammenhängt.

99) F. Wilke, Das Frauenideal und die Schätzung des Weibes im Alten Testament, 1907; Max Löhr, Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und -Kult, 1908; Georg Beer, Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum, 1919; Alfred Bertholet, Kulturgeschichte Israels, 1920, S. 107ff.

100) B. Jebamoth 47b; Midrasch Rabba zu Ruth 1_{16} (Aug. Wünsche, Der Midrasch Ruth Rabba . . . übertragen, 1883, S. 24).

101) S. o. S. 1.

102) Alfred Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur, 1913 S. 335. In Babylonien herrscht in der Regel die Einehe: Beer S. 2. 8.

103) Diese Auffassung war in meinem Ms. niedergelegt, als mir Gustav Hölscher mündlich die wertvolle Mitteilung machte, er sei derselben Meinung. Hans Haas teilt mir mit, daß auch in Japan sich die Frauensitte allmählich verengerte, dort unter dem Einflusse des Buddhismus (vgl. Max Schreiber, Buddha und die Frauen, 1903; hier S. 30 die Vielweiberei als Grundlage von Buddhas Stellungnahme angesehen).

104) Hebräerevangelium 3 Klostermann (in Hans Lietzmanns Kleinen Texten 8). Ich halte die Mitteilung für beachtenswert: das Judenchristentum fällt in mancherlei auf den jüdischen Standpunkt zurück, auch in seiner Schätzung der Frau (vgl. den Schlußabschnitt), hätte also eine Teilnahme der Maria bei dem Zuge zu Johannes kaum erfunden.

105) Mt. 21_{32}.

106) Mt. 3_{9}.

107) Mt. 21_{32}; Lk. 3_{10}ff. Die Soldaten Lk. 3_{14} sind wohl Heiden!

108) Mt. $3_{2.\ 10}$f.

109) Joel 3_{1}f.

110) Sie spielt aber im Urchristentum eine Rolle: AG. 2_{16}ff.

111) Zum Folgenden: Josef Fischer, Ehe und Jungfräulichkeit im Neuen Testament (Biblische Zeitfragen IX 3/4, 1919).

112) Mt. 2_{13}ff. Ich halte die Angabe, daß Jesus in Egypten war, für geschichtlich. Egypten ist für die alte Welt das klassische Land der Zauberei: die Christen hätten sich nur Schwierigkeiten bereitet, wenn sie einen Aufenthalt Jesu in Egypten erdichtet hätten (Origenes geg. Cels. I 28; Richard Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 36). Hos. 11_{1} machte nicht nötig, den Aufenthalt in Egypten zu erfinden: die Stelle bezieht sich zunächst auf Israel, und die Christen wußten das wohl (Mt. 2_{15} der Aorist ἐκάλεσα).

113) Z. B. Mt. 5_{21}ff. 19_{3}ff.

114) B. Taanith 24b25a; Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911, S. 22ff.

115) Vgl. b. Gittin 57b: vierhundert jüdische Knaben und Mädchen sind zur Schande gefangen genommen, entgehen dem Schicksal aber dadurch, daß sie sich ins Meer stürzen (es handelt sich vielleicht um eine Baraitha; mit der Erzählung ist Euseb, Kirchengesch. VIII 12_{3}f. usw. irgendwie verwandt). Vgl. j. Sukkoth 55b. Ähnlich verfuhren die Römer gegen Christinnen (Friedrich Augar, Die Frau im römischen Christenprozeß, in den Texten und Untersuchungen XXVIII 4, 1905). Die Griechen

behandeln so gelegentlich kriegsgefangene Frauen und Mädchen (auch Knaben): bezeugt ist das für Sikyon (Älian, Bunte Geschichte VI 1), Tarent (Athenäus XII 23) und das unteritalische Lokri (Älian IX 8 vgl. VI 12; Athenäus XII 58; Strabo VI 1_8 S. 259 260; Plutarch, Timoleon 13 Ende; ders., Regierungsgebote 28, 821D), vielleicht auch für Elis (Plutarch, Frauentugenden 252A 253C). Es ist aber fraglich, ob all diese Überlieferungen auf Wahrheit beruhen: es gibt ein verwandtes Romanmotiv (Rohde, Roman S. 414f., besonders S. 415 Anm.). Doch werden (worauf mich Johannes Kromayer hinweist) noch im Mittelalter Hexen, die Jungfrauen sind, vor der Hinrichtung vom Henker entehrt; vgl. Sueton Tib. 61_5 usw. (Augar S. 77).

116) B. Aboda sara 18b.

117) B. Taanith 25a.

118) Mt. 8_{14}f.

119) Z. B. Mt. 13_{58} = Mk. 6_5f. (bei den Rabbinen sind Glaube und Wunder seltener und anders verbunden: vgl. j. Chagiga 77d = j. Sanhedrin 23c; j. Taanith 66c). — Zauberbedeutung kann ich in dem Darreichen der Hand nicht finden: dann müßte irgend einmal in den Evangelien in solchem Zusammenhange die r e ch t e Hand Jesu erwähnt sein (vgl. Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, in den Religionsgeschichtl. Versuchen und Vorarbeiten 8, 1, 1909). Die Erwähnung der Rechten lag nahe. Bei der Schilderung der Doppelstatue in Paneas redet Euseb von Cäsarea vom Ausstrecken der Hand (Kirchengesch. VII 18_1ff.); Rufin macht flugs dexteram daraus. (Kaban verweist mich auf b. Berachoth 5 b, wo Rabbinen bei Krankenbesuchen dem Kranken die Hand reichen, um ihn gesund zu machen; die Belege reden aber nur von Männern).

120) B. Aboda sara 20 ab.

121) Es trägt wenig aus, daß die betr. rabbinische Überlieferung erst später bezeugt wird. Im Morgenlande werden viele Dinge lange beachtet und mündlich weiter gegeben, ehe man sie aufschreibt: das gilt besonders von dem, was mit Sitte und Sittlichkeit zusammenhängt. Das hohe Alter der rabbinischen Überlieferung wird an vielen Stellen deutlich. Es hat vielleicht wenig zu sagen, daß oft mit dem Bestehen des Tempels gerechnet wird: die Rabbinen erwarten seine Wiederherstellung. Aber die Geschichten, die man aus der Zeit erzählt, da der Tempel noch stand, sind spätestens in urchristlicher Zeit verfaßt (z. B. Tos. Joma 1_{12}): für spätere Erdichtung läßt sich selten etwas beibringen. Ein lehrreicher Einzelfall: Paulus spricht von der Verfolgung Isaaks durch Ismael (Gal. 4_{29}). Das steht nicht im Alten Testament; so überliefert zuerst ein Rabbi um 100 oder 120 nach Christus. Natürlich ist nicht Paulus von den Rabbinen, sondern rabbinische Überlieferung von Paulus benutzt (Genaueres über diesen Fall bei Theodor Zahn, Der Brief des Paulus an die Galater ausgelegt, 2. Aufl. 1907, S. 241 Anm.).

122) Mt. 9_{18}ff.
123) Nidda 1_1; Kelim 1_4.
124) Nidda 7_1; Kelim 1_4.
125) Mt. 15_{21}ff. = Mk. 7_{24}ff. Bei Lk. fehlt die Erzählung wohl nur deshalb, weil sie von heidnischen und heidenchristlichen Lesern im Sinne streng völkischen Judentums mißdeutet werden kann.
126) B. Berachoth 34b; Fiebig a. a. O. S. 19ff.
127) Eigengut des Lk.: 13_{10}ff. Jesus lehnt, wie der Täufer, die pharisäische Auffassung der Abrahamskindschaft ab (Mt. 3_9; Jo. 8_{33}ff.); aber die Verachteten nennt er gern Abrahams Kinder (Lk. 19_9); wir sind hier auf dem Wege zu Rö. 4_{11}. — Jesus verletzt die Sitte nicht ohne Not: Mk. 5_{40} bleibt er nicht allein mit Jaïrus' Töchterlein.
128) Lk. 8_2f.; vgl. [Mk.] 16_9. — Der slavische Josefus weiß, daß Jesus die sterbende Frau des Pontius Pilatus wieder ins Leben rettete (4_{23} Klostermann, in Lietzmanns Kleinen Texten 11). Diese Sage wird aus Mt. 27_{19} entstanden sein.
129) Eigengut des Lk.: 7_{11}ff.
130) Mk. 12_{40}.
131) Mt. 5_{15} setzt ein solches voraus; ebenso b. Berachoth 17b.
132) Schürer a. a. O. II, 4. Aufl., 1907 S. 427f.
133) Jes. 1_{17} Jer. 7_6 usw.
134) Mk. 12_{41}ff.
135) Midrasch Rabba zu 3. Mo. 2_1 (Der Midrasch Wajikra Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche, 1884, S. 22).
136) B. Schabbath 116b wird als Wort des Evangeliums, also Jesu überliefert: „Sohn und Tochter sollen zusammen erben;" vgl. oben S. 11f. Darnach hätte Jesus das alttestamentliche Erbrecht zu Gunsten der Töchter geändert. Das ist schwerlich geschichtlich. Jesus lehnt es ab, ein Erbe zu teilen: Lk. 12_{13}f. Aber die Erzählung zeigt, daß auch die Rabbinen sich daran erinnern, wie Jesus sich der Frauenwelt annimmt. Im Einzelnen mögen die Rabbinen, wie Wolfgang Schanze vermutet, etwa die Wendung „das Reich erben" mißverstanden haben. Übrigens lassen die Sadduzäer Söhne und Töchter in einem bestimmten Einzelfalle in gleicher Weise erben, offenbar unter dem Einflusse römischen (oder griechischen?) Rechtes: Tos. Jadajim 2_{20}; Gustav Hölscher, Der Sadduzäismus, 1906, S. 22f. 30.
137) 4_5ff. Das Johannesevangelium wendet sich gegen die Gnosis. In dieser spielen Frauen von Anfang an eine besondere Rolle. (Die Gnosis predigt geschlechtliche Enthaltsamkeit und macht dadurch die Frau selbständig). Nun will das Evangelium wohl zeigen, daß auch die großkirchliche Überlieferung sich der Frauen annimmt. Vgl. meinen Aufsatz: Johannesevangelium und Gnosis (Neutestamentliche Studien Georg Heinrici . . . dargebracht, in H. Windischs Untersuchungen zum Neuen Testament 6, 1914, S. 140ff.).

138) Ri. 12_6 sagen die Leute von Efraim Sibboleth statt Schibboleth. Auch die Galiläer besaßen eine ausgeprägte Mundart (Mt. 26_{73}): kurzweilige Anekdoten darüber b. Erubin 53b (vgl. auch Gustaf Dalman, Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch, 2. Aufl., 1905, S. 43ff.). Auch das ist ein Zeichen der Größe Jesu, daß er trotz seiner galiläischen Mundart besondere Erfolge erzielt.

139) Man versperrt sich das Verständnis der Stelle, wenn man sie auf 2. Kö. $17_{24.\,30}$f. bezieht, d. h. allegorisch deutet (die in Samarien Angesiedelten stammen aus fünf [nicht gezählten] Ländern; aber die Zahl 5 ist eine beliebte runde Zahl; vgl. Gerhard Kittel, Rabbinica, 1920, in den Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums 1, 3 S. 39ff.; und zu den fünf Ländern gehören sieben [teilweise weibliche] Gottheiten). Vgl. Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes ausgelegt, 3./4. Aufl., 1912, S. 241 Anm.

140) Übrigens müssen solche Mißverständnisse vorgekommen sein: Jesus bringt viel Neues und kann doch nicht alles neuartig ausdrücken. Kaban vergleicht b. Pesachim 42a.

141) Jo. 4_{27}. Die Rabbinen verbieten nur, viel mit einer Frau zu reden. Buddhistisch ist die Aufforderung, eine Frau möglichst überhaupt nicht anzusehen und anzureden (Schreiber S. 31). Doch ist Jo. 4_{27} wohl ohne Annahme buddhistischen Einflusses, aus der Neigung des Morgenlandes zu Übertreibungen, erklärbar. Gibt es doch auch Pharisäer, die eine Frau nicht einmal ansehen mögen und lieber mit dem Kopfe an die Wand rennen (b. Sota 22b vgl. Raschi; [j. Berachoth 14b]; auch j. Chagiga 77d). Vgl. zur Frage Paul Fiebigs Diktatheft: Das Johannesevangelium, 1915, S. 16.

142) Lk. 23_{27}ff. Zur Geschichtlichkeit vgl. meinen Vortrag: Hat Jesus gelebt? 1920, S. 31f.

143) B. Sanhedrin 43a, eine (nach der Einführungsformel) teilweise tannaitische Überlieferung, mit Verweis auf Spr. 31_6.

144) Lk. 17_{32}. Die Stelle ist freilich nicht ganz sicher: für das Vorhergehende und Folgende haben wir Parallelen, nicht für das Sätzchen „Gedenkt an Lots Weib." Bei der Mahnung, die Fliehenden sollen nicht rückwärts sehen, denkt jeder Kenner des Alten Testaments an 1. Mo. 19_{26}. So kann das Sätzchen zur Verdeutlichung eingefügt sein: schon Lk. 17_{28} ist Lot erwähnt.

145) Mt. 12_{42}. Mt. nennt erst die Leute von Ninive, dann die Königin des Südens. Umgekehrt Lk. 11_{31} (obwohl dadurch die Sprüche über Jona getrennt werden): vielleicht nicht nur wegen der geschichtlichen Reihenfolge, sondern zugleich, um die Frau an die Spitze zu stellen.

146) Lk. 4_{25}f.

147) Mt. 24_{41}. Vorher geht ein paralleler Satz, der von zwei Männern redet: die Aussage ist auf Mann und Frau (zu-

gleich auf Feld und Haus) verteilt. Vgl. Jak. 2_{21}ff.: der Jude Abraham und die Heidin Rahab als Beispiele wahrer Gerechtigkeit.

148) Mt. 13_{33}. Das Gleichnis ist deshalb den Zeitgenossen eindrucksvoll, weil es das Bild vom Sauerteige ungewöhnlich verwendet: das Bild bezeichnet bei den Juden den bösen Trieb (b. Berachoth 17a u. ö.; Philo über die Einzelgesetze I § 293; vgl. Mt. 16_{6} 1. Kor. 5_{6}ff. Gal. 5_{9}).

149) Mt. 25_{1}ff.: eines der wirksamsten Gleichnisse Jesu. Wie oft regte es Künstler an! Unter Eugène Burnands Gleichnisbildern sind die zehn Jungfrauen eines der besten.

150) Lk. 18_{1}ff.

151) Man könnte hier zunächst Mt. 13_{33} anführen, falls eine Allegorie vorläge, die Gottes Wirken schildert. Indessen: 1. obwohl bei Jesus das Reich in der Regel rein als Gottes Gabe gedacht ist, könnte die Bildrede auch an die Arbeit von Missionaren erinnern; 2. da Jesus gerade hier mit dem überkommenen Bildstoffe frei verfährt (oben Anm. 148), wird es sich nicht um eine Allegorie, sondern um ein reines Gleichnis handeln, bei dem nur e i n Vergleichspunkt zu betonen ist.

152) Lk. 15_{8}ff.

153) Hebräerevangelium Bruchst. 5 Klostermann. Der Taborgipfel war bewohnt (Belege gibt Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt, 3. Aufl., 1910, S. 559 Anm.). Nun fordert die Verklärungsgeschichte Mt. 17_{1}ff. einen einsamen Schauplatz, die Versuchungsgeschichte nicht (auch die Zinne des Tempels ist nicht einsam, Mt. 4_{5}). Also gehört das Bruchstück zur Versuchungsgeschichte.

154) § 36. Vgl. schon Ez. 8_{3}.

155) Vgl. übrigens Mt. 4_{1}: Der G e i s t führt Jesus in die Wüste, d a m i t er dort vom T e u f e l versucht wird.

156) Mt. 6_{13} (vgl. Zahn z. St.). Vgl. 1. Kor. 10_{13} Jak. 1_{13}. Der letzte Beleg für die altlateinische Lesart: S. Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti . . . ed . G. Morin 1917 S. 182.

157) Vgl. den Schlußabschnitt.

158) Paul Fiebig, Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, 1904; derselbe, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters, 1912. Fiebig bleibt (trotz manchen Bedenken im Einzelnen) das Verdienst, den wissenschaftlichen Weg zur Deutung der Bildreden Jesu gewiesen zu haben.

159) Lk. 15_{8}ff.; Midrasch Rabba zum Hoh. L. 1_{1} (Wünsche S. 6: 2 Bildreden).

160) Beide Bildreden Aboth de R. Nathan 1_{13} (Pollak S. 16).

161) Eine Ausnahme Mt. 25_{1}ff., wo aber Frauen zugleich als rechtes Vorbild dienen. Lk. 15_{30} ist ein nebensächlicher Zug.

162) Lk. 10_{30}ff. 18_{10}ff.

163) Lk. 16_{19}ff.; j. Chagiga 77d; j. Sanhedrin 23c; dazu Hugo Greßmann, Vom reichen Mann und armen Lazarus, in den Abhandlungen der preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1918, phil.-hist. Klasse Nr. 7 (solche stoffvergleichende Untersuchungen sind das Nötigste, was wir für wissenschaftliche Gleichnisdeutung brauchen).

164) Midrasch Rabba zu 2. Mo. 25_2 (Der Midrasch Schemoth Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche, 1882, S. 256f.). Vgl. zum Ganzen Ferdinand Weber, Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften, 2. Aufl., 1897, S. 16f.

165) Das Neue Testament überliefert nur folgende Königsgleichnisse Jesu: Mt. 18_{23}ff. 22_2ff. Lk. 14_{31}ff. 19_{12}ff. (die Parallele Mt. 25_{14}ff. ist aber kein Königsgleichnis, und in einigen Fällen bringt Jesus zwar Parallelen zu rabbinischen Königsgleichnissen, läßt aber das Wort König weg: Mt. 20_1ff. = j. Berachoth 5c; Lk. 15_8ff. = Midr. Rabba zum Hoh. L. 1_1). Vgl. Mt. 17_{25}f. Auch der Name König für Gott tritt bei Jesus zurück (Mt. 5_{35}), außer in der Wendung vom himmlischen Königreiche. Hier spielt freilich zugleich die Tatsache herein, daß die Juden (wie Altisrael) in ihrer Gottesverehrung sich Gott als König denken, also Formeln des Hofzeremoniells auf ihn anwenden; hier tut Jesus selten mit, weil es seiner Gottesvorstellung widerspricht. (In Gesprächen mit Hans Haas ist mir klar geworden, daß Jesus hier dem arischen Gottesbegriff näher steht, als dem semitischen; arische Einflüsse irgendwelcher Art auf Jesus sind in Galiläa möglich).

166) Einen besonderen Fall bietet b. Berachoth 29b: hier wird vorausgesetzt, daß Gott manchmal so mit Zorn gefüllt ist, wie eine schwangere Frau mit ihrem ungeborenen Kinde. Anscheinend verleitet nur die Freude am Wortspiele zu dieser anstößigen Behauptung (vgl. Goldschmidt z. St.). — Über das Bild von der Braut s. S. 50ff.

167) Mt. 9_9.

168) AG. 21_9.

169) Röm. 16_1f. (Theodor Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt, 1910, S. 604 schließt aus dem Wortlaute wohl mit Recht, daß Diakonos hier als Titel gemeint ist); 1. Tim. 3_{11}.

170) 1. Tim. 5_3ff. Man ist heute geneigt, den Begriff „Jungfrauen" 1. Kor. 7_{25} auf Asketen zu beziehen (die Frage der Ehelosen ist strenggenommen 7_8 erledigt). Als Folge ergibt sich dann wohl, daß man bei den Witwen 7_{39}f. an berufsmäßige Witwen im Sinne von 1. Tim. 5 denkt.

171) Nach dem eben Gesagten ist verständlich, daß die Frauen nicht in den Kreis der 70 oder 72 gerechnet werden (Lk. 10_1).

172) Es wird sich um Herodes Antipas, den Vierfürsten von Galiläa und Peräa und Landesherrn Jesu, handeln; Chuza könnte der königliche Beamte Jo. 4_{46}ff. sein, der mit seinem ganzen Hause gläubig wird 4_{53}; vgl. AG. 13_1.

173) Lk. 8_1ff.

174) Mt. 27_{55}f.; Mk. 15_{40}f.; Lk. 23_{49} (ohne Namen, wegen 8_1ff.); Jo. 19_{25}. Der Vergleich von Mt. Mk. zeigt wohl, daß Salome die Mutter der Zebedäussöhne ist; Jo. lehrt dann vielleicht, daß Salome eine Schwester von Jesu Mutter Maria ist (Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes ausgelegt, 3./4. Aufl., 1912, S. 655f.). Ich setze dabei voraus, daß Jo. vier Frauen nennt: diese Annahme fordert der Stil; so entgeht man auch der Schwierigkeit, daß zwei Schwestern (nicht Stiefschwestern!) denselben Namen führen (allerdings ist der Name Maria damals häufig, vielleicht wegen der Beliebtheit der Makkabäerin Mariamme).

175) Mt. 20_{20} bittet Salome um die Ehrenplätze für ihre Söhne; Mk. 10_{35} bitten die Söhne selbst. Will die jüngere Überlieferung die Söhne entlasten? Mt. 20_{22} werden die Söhne unmittelbar angeredet: die Mutter ist im Zusammenhange nicht nötig. Somit ist die Erwähnung der Mutter hier unsicher.

176) § 26; Adolf Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, in den Texten und Untersuchungen II 1/2, 1884, S. 236; derselbe, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, 3. Aufl., 1915, II S. 70 Anm.

177) Kap. 15 (Hans Achelis und Johs. Flemming, Die syrische Didaskalia, in den Texten und Untersuchungen XXV 2, 1904, S. 77).

178) Rö. 16_{13}.

179) Haer. 79_7.

180) Harnack, Die Lehre der zwölf Apostel, S. 215f.

181) Mt. 12_{43}ff.

182) Lk. 8_2.

183) 1. Kor. 9_5. Man könnte meinen, daß die Sitte geistlicher Verlöbnisse helfe, das Zusammenleben von Jüngern und Jüngerinnen zu erklären. 1. Kor. 9_5 deutet die (allerdings kaum ursprüngliche) Lesart ἀδελφὰς γυναῖκας („Haben wir nicht Vollmacht, christliche Frauen auf unsern Reisen mitzunehmen . . .") vielleicht darauf hin, daß solche Verlöbnisse bei Missionaren vorkamen. Allein geistliche Verlöbnisse sind im palästinischen Judentume unbezeugt und unwahrscheinlich. Sie finden sich bei den Heiden (Richard Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906, S. 146ff.; derselbe, Historia monachorum usw., in den Forschungen zur Religion und Lit. des A. u. N. T., N. F. VII 1916 S. 55), den hellenistisch-jüdischen Therapeuten (Hans Achelis, Virgines subintroductae, 1902, S. 29ff.), den Heidenchristen (zuerst wohl 1. Kor. 7_{27}f. $_{36}$ff.: hier fand schon ein Bibelerklärer des 4. Jahrhunderts, der Syrer Efraim, die

geistlichen Verlöbnisse: Franz Herklotz, Biblische Zeitschrift XIV 1916, S. 344f.). Vielleicht sind geistliche Verlöbnisse etwas Egyptisches und hängen mit dem ἄγραφος γάμος oder der Probeehe zusammen (über diese Mitteis a. a. O. II 1 S. 200ff.).

184) Der lehrreichste Beleg Mk. 5_{18}f. Vgl. ferner Mt. 8_{19}f.

185) Mt. 8_{15}.

186) Lk. 11_{27}.

187) Der Tatbestand ist lehrreich für die Kenntnis der damaligen Frauenseele: trotz der Öffentlichkeit des Lebens im Morgenlande und der Zwanglosigkeit, mit der man infolgedessen redet, schämt sich die Frau wohl, von ihrem Leiden vor vielen zu sprechen.

188) Mk. 5_{25}ff.

189) Der aramäische Name Marta „die Herrin" begegnet hier wohl das erste Mal; auf eine wenig spätere Zeit führt Jebamoth 6_4 (Josua, Sohn des Gamla, Hoherpriester etwa 63—65 nach Chr., heiratet Marta, Tochter des Boethos: vgl. Schürer a. a. O. II S. 273). Für die Geschichte der Frauenfrage ist bezeichnend, daß man ein Mädchen Herrin nennt. Es scheint, daß der Name in den Kreisen der Reichen aufkam.

190) Lk. 10_{38}ff.

191) Das ist die ganze Antwort Jesu im ältesten (syrischen und lateinischen) Texte: Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 2, 1905, S. 280ff.

192) Jo. 11_1ff. Der Wortlaut 11_1 gibt sich deutlich als Ergänzung zu Lk. 10_{38}f.

193) Jo. 11_{20}.

194) Jo. 11_{27}.

195) Jo. 11_{39}f.

196) Jo. 11_{28}f.

197) Jo. 11_5.

198) Während seines Aufenthaltes in Jerusalem nimmt Jesus in Bethanien Quartier: Mt. 21_{17} (vgl. 26_6); Mk. 11_{11}f. (vgl. 14_3; auch Lk. 24_{50} kommt vielleicht in Betracht). Zu Festzeiten gings in Jerusalem eng zu, wie zu Wittenberg in den Tagen Luthers: viele wohnten auf den umliegenden Dörfern. Findet Jesus im Hause der Schwestern Unterkunft?

199) Jo. $4_{29.39}$.

200) Mt. 15_{23}.

201) Mt. 15_{21}ff.

202) Mt. 27_{19}.

203) Mt. 1_{20} $2_{12.13.19}$. Matthäus ist Judenchrist; zum jüdischen Traumglauben vgl. das Traumbuch b. Berachoth 55a—57b (allerdings bedeutet vor allem j. Maass. scheni 55b eine Ablehnung des Traumglaubens).

204) Mt. 27_{24}f.

205) Vgl. Artemidors Traumbuch (2. Jahrh. nach Chr.) und die „wissenschaftliche“ Begründung des Traumglaubens durch die Stoa; z. B. Cicero de divin. I 20ff. $_{39}$ff.

206) Josefus Alt. XX 8_{11} § 195 (vgl. Leben 3 § 16). Die Frauen wurden in vielen alten Religionen vernachlässigt und drängten sich deshalb an neue heran, selbst wenn diese sich der Frauen auch nicht weiter annahmen. (Psychologisch scheint mir der Tatbestand noch nicht ganz enträtselt).

207) Ferrero a. a. O. S. 57.

208) Vgl. das Beispiel von Augustus' Gattin Livia (Ferrero S. 42ff., dazu oben S. 11).

209) S. den Schlußabschnitt.

210) Mt. 13_{54}ff.

211) Mt. 13_{58}; weniger deutlich Mk. 6_5.

212) Mk. 8_{21}; vgl. $_{31}$ff.

213) AG. 1_{14}; vgl. Jo. 2_3ff.; 19_{25}ff.

214) Lk. 8_3; vgl. Mt. 27_{55} Mk. 15_{41}.

215) Jo. 19_{23}.

216) Jo. 12_6 13_{29} (vgl. aber Mt. 22_{19}). Jesus braucht nicht viel Geld: der Reisende steht unter Armenrecht. Pea 5_4: „Der Hausherr, der von Ort zu Ort reist und es nötig hat, nimmt Nachlese, Vergessenes, Ackerwinkel und Armenzehnt, und wenn er heimgekehrt ist, erstattet er es: Worte Rabbi Eliesers (b. Hyrkanos). Aber die Gelehrten sagen: Er war ja arm in eben jener Zeit“ (braucht also nichts zu erstatten). Weiter wohnen die Wallfahrer in Jerusalem so gut wie frei (b. Joma 12a, tannaitisch).

217) Lk. 11_{27}f.

218) Aboth 2_{11}; vgl. syr. Bar.-Offb. 54_{10} („Heil meiner Mutter“ usw.), auch Lk. 1_{42}.

219) Man kann auch übertragen: „Nein, vielmehr . .“

220) Übrigens scheint mir fast, als habe aram. טוּבֵי „Heil dem . . .“ einen etwas volleren Sinn, als hebr. אַשְׁרֵי. Die Wurzel טוב bedeutet im Aramäischen Hohes (Gustaf Dalman, Die Worte Jesu I, 1898, S. 277).

221) Lk. 10_{40}.

222) Jo. 11_2 12_1ff.; vgl. Mt. 26_6ff. Mk. 14_3ff.

223) Mt. 20_2. Hillel arbeitete um die Hälfte: Zahn z. St.

224) Mk. 14_3 zerbricht Maria das Alabastergefäß. Läßt es sich nur so öffnen? oder soll es nie anderen Zwecken dienen?

225) Tos. Berachoth 6_6: man streicht bei der Mahlzeit die Finger, um sie vom Öle zu reinigen, am Kopfe des Dieners ab (außer wenn ein Gelehrtenschüler bedient: dessen Haupt soll nicht duften). Vgl. j. Berachoth 12b. Eine ähnliche Sitte im Abendlande: Petronius 27 Ende. (Die Tischbedienung trägt lange gelockte Haare, nach altchristlichen Darstellungen: Hans Achelis, Altchristliche Kunst V, in der Zeitschr. für neutest. Wissensch. XVII 1916 S. 87. Natürlich kann man die Hände auch am eigenen

Haare reinigen: Midrasch Rabba zu 5. Mo. 1_1; Der Midrasch Debarim Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche 1882 S. 6). Es ist übrigens nicht bezeugt, daß man die Füße am Haare des Sklaven trocknet. So erweist Maria dem Herrn strenggenommen mehr als Sklavendienst. Vielleicht ist auch bedeutsam, daß die angeführten Stellen von Sklaven reden, nicht von Sklavinnen; doch belehrt mich Achelis, daß auf altchristlichen Bildern Aufwärterinnen bei Tische erscheinen, mit Beischriften wie Agape misce nobis „Agape, mische uns (Wein)“ und Irene porge calda „Irene, gib warmes (Wasser)“; vgl. Achelis a. a. O. S. 87ff. und Tafel I hinter S. 96. Jo. 12_2 bedient Marta bei Tische, leistet also auch Sklavendienst.

226) Man ist darnach überrascht, den Namen der Frau bei Mt. Mk. nicht zu finden. Gibt es Gedächtnis, ohne Namennennung? in der alten Welt mit ihrem Namenglauben? Vielleicht war es zunächst gefährlich, Maria in einem Buche zu deutlich zu bezeichnen, wegen jüdischer Gegnerschaft. Oder es macht sich geltend, daß Judenchristen die Frau weniger schätzten.

227) Lk. 7_{36}ff. (Das Fußwaschen ist Sklavendienst, z. B. Plato, Gastmahl 3, 175A). — Mir scheinen die Unterschiede der beiden Salbungsgeschichten zu groß, als daß ich sie auf ein Ereignis beziehen könnte. Als Dubletten werden sie dem nicht leicht erscheinen, der die Sitte der Alten kennt: Salben und Füßewaschen spielt bei Einladungen eine große Rolle (für das Salben vgl. etwa Erman, Ägypten usw. S. 316ff. 345f.). Lukas bringt die Salbungsgeschichte von Bethanien wohl deshalb nicht, weil ihm Mk. 14_7 bedenklich erscheint. Es ist also nicht sicher, daß Lk. hier Dubletten sah. Auffällig ist freilich, daß der Gastgeber beide Male Simon heißt. Aber der Name ist häufig. Als Hauptunterschiede nenne ich: die Szene ist bei Lk. Galiläa wohl lange vor Jesu Tod, bei Mt. Mk. Jo. die Gegend von Jerusalem kurz vor Jesu Tod; die Salbende ist bei Lk. eine Sünderin; bei Mt. Mk. eine Frau, die nicht weiter gekennzeichnet wird; bei Jo. Maria von Bethanien. Darf man die Heldin von Lk. 10_{38}ff. Jo. 11_5 in der Sünderin Lk. 7_{36}ff. wiederfinden? Vgl. Theodor Zahn, Das Evangelium des Lucas ausgelegt, 1913, S. 329ff. — Gerhard Kittel schreibt mir zum Namen Simon: „Eine sehr gute Illustration zu der Häufigkeit des Namens Simon habe ich mir . . . verschafft durch einen Blick in das Register von Bacher: Agada der Tannaiten. Daselbst kommen vor: je 9 Rabbinen (Tannaiten) mit Namen Chanania bezw. Chanina, Jehuda und Jose, 16 mit Namen Eleazar; 19 mit Namen Simon. Dies ist der häufigste Name, der überhaupt vorkommt. Schürers kleine Konkordanz der Eigennamen der Mischna nennt sogar 23 verschiedene Simone. — Die Häufigkeit spiegelt sich auch in der Vorschrift Baba Bathra X 7: Wenn zwei in einer Stadt wohnen, von denen der eine Jose ben Simon heißt und der andere Jose b. Simon, so können sie

nicht gegeneinander einen Schuldschein vorbringen, und auch ein Dritter kann nicht gegen sie einen Schuldschein vorbringen. Findet man bei einem unter seinen Papieren (die Bemerkung): Der Schuldschein des Jose ben Simon ist bezahlt worden, so gelten die Schuldscheine beider als bezahlt". Es gibt einen griechischen Namen Simon und einen hebräischen Simeon: beide fließen in Palästina zusammen (Adolf Deißmann, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung 1910 S. 16f.).

228) Mt. 27_{61} 28_{1}ff. Ein Zeichen für das innere Verhältnis der Maria von Magdala zu Jesus ist besonders Jo. 20_{16}.

229) Lk. 23_{2} (Markion) und $_{5}$ (Afra). Die Worte passen zur Art des Lk.: er läßt Jesus beim Symposion reden (14_{1}ff.): so wird Jesus auch in einer Weise verklagt, die an den Prozeß des Sokrates erinnert (Xenophon, Denkwürdigkeiten I 1_{1} *τοὺς νέους διαφθείρων* „die Jugend verführend"). Spätere nahmen Anstoß an dieser Betonung von Frau und Kind (vgl. den Schlußabschnitt) und kürzten (vgl. Anm. 768).

3. Die Ehe.

230) Xenophon, Gastmahl 8_{28}ff. (8_{3} und 9 bedeutet keine Milderung des Urteils zu Gunsten der Ehe). Nach 2_{10} heiratet Sokrates die Xanthippe, die schlechteste der Frauen, weil er sich in einer solchen Ehe am besten im Umgange mit Menschen üben kann. Doch vgl. Xenophons Oikonomikos 3_{12}ff.

231) Plato, Gastmahl 7, 179Bff. Vgl. übrigens Lukian, Hetärengespräche 10 gegen Ende: ein Hinweis auf Platos und Xenophons Gastmahl.

232) Plutarch, Erotikos, 4, 751B. Vgl. etwa Athenäus XIII 77ff.; Älian V. G. XIII 5.

233) Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, Platon, I 1919, S. 44ff.

234) Thalheim bei Pauly-Wissowa V 1905 Sp. 188.

235) Nr. 59.

236) [Demosthenes] 59_{122}.

237) XIII 31 (hier *παλλακεία* „Kebsweiberei" für *θεραπεία* „Pflege".).

238) [Demosthenes] 59_{18}.

239) Ebenda $_{110}$f.

240) Ebenda $_{1}$.

241) Ebenda $_{8}$. Erwähnt werden Mitgiften von 30 Minen ($_{50}$; so viel kostet eine schöne Sklavin $_{29}$) und 1000 Drachmen d. h. 10 Minen ($_{70}$f.). In Sparta wehrt das Gesetz der Mitgiftjägerei (Älian V. G. VI 6 usw.), nicht immer mit Erfolg (eb. VI 4 X 15).

242) [Demosthenes] 59_{107}f.

243) Ebenda $_{112}$f.

244) *ἐργασία, ἐργάζεσθαι*: ebenda $_{36}$ u. ö.

245) Vgl. besonders $_{38}$ (allerdings unterstützt das Mädchen den Mann $_{39}$). Vgl. $_{55}$f., auch $_{116}$.

246) Ebenda $_{86}$. Auch auf Keos keine Dirnen: Athenäus XIII 91.

247) [Demosthenes] 59 $_{18}$. $_{24}$. $_{30}$. $_{33}$. $_{46}$.

248) Ebenda $_{87}$; vgl. $_{81}$f.

249) Ebenda $_{22}$.

250) Diogenes Laertius VI 69. Ganz anders empfindet freilich Artemidor, I 8: „Die Mossyner am Pontus verkehren mit ihren Frauen öffentlich, den Hunden gleich; die andern Menschen aber halten das für unanständig."

251) Über das den Hetären gewidmete Schrifttum vgl. Athenäus XIII 21 und den ganzen Zusammenhang (erhalten: Alkiphron I 29ff. II 1ff; Lukian von Samosata, Hetärengespräche; beides aus dem 2. Jahrh. nach Chr.). Selbst Plato findet keine entscheidenden Worte gegen das Hetärentum (Gesetze VIII 8, 841A–E).

252) 612–620. Adolf Erman und Fritz Krebs, Aus den Papyrus der Kgl. Museen, 1899, S. 225.

253) Bruchstücke vor allem bei Stobäus; abgedruckt bei Joannes ab Arnim, Stoicorum veterum fragmenta III 1903 S. 254ff.

254) Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1, 4. Aufl. 1909, S. 128ff.

255) Der Zusammenhang zwischen Antipater und Musonius ist schon in Henses Musoniusausgabe festgestellt: S. 69 Anm.

256) S. 63ff. 67ff. 70ff. Hense; auch S. 11f. – Philosophen gegen das Hetärentum: Lukian, Hetärengespräche 10; über die Neupythagoreer Strathmann S. 307. Vgl. Aristophanes Ekkles. 718.

257) Diese Möglichkeit betont stud. Martin Doerne. In der Tat hat Seneka denselben Grundgedanken (Zeller S. 302).

258) Das Verhältnis des Ehemanns zur Sklavin galt als selbstverständlich (Plutarch, Erotikos 21, 768A), brachte aber oft Unfrieden in die Ehe (Plutarch, Ehegebote 43, 144BC). Aristophanes' Ekklesiazusai verbieten den Verkehr des freien Mannes mit der Sklavin (721ff.). Bei Artemidor V 53 träumt eine Frau, daß die Sklavin durch Verleumdungen ihr den Gatten abspenstig macht. (Verwandt IV 59). Vgl. Friedlaender a. a. O. I S. 486. Verwertung entsprechender Szenen im Romane: Rohde, Roman S. 410. – Die Juden verbieten den Verkehr des Herrn mit der Sklavin trotz ihrer Vielweiberei, ohne ihn wohl hindern zu können (Aboth 2_{8} urteilt Hillel: „Viel Sklavinnen viel Unzucht"; vgl. Josefus Alt. IV 8_{23} § 244; Krauß II S. 52). Für Altisrael s. etwa 1. Mo. 16_{1}ff.

259) Friedlaender I S. 482.

260) Ferrero S. 48.

261) I 24 II 12. 32 usw. (εὐνοεῖν); vgl. Musonius S. 69 (ὁμόνοια). Lehrreich auch Artemidor II 48: „jemanden (im Traume) schlagen ist nur dann gut, wenn man des Betreffenden Herr ist, außer wo sichs um die Frau handelt; denn wenn diese geschlagen wird, ist sie eine Ehebrecherin."

262) 34, 142F 143A. Lehrreich die Folgerung 19, 140D: die Frau soll dieselben Götter verehren, wie der Mann (also ein Heide gegen Mischehen). Ferner 36, 143B: die Mutter liebt mehr ihre Söhne, der Vater seine Töchter (also die Geringschätzung der Mädchen überwunden). — Aus anderen Schriften Plutarchs merke ich an: Frauentugenden 242E (Ablehnung des Satzes, die beste Frau sei die, von der am wenigsten geredet wird, mit Gorgias gegen Thukydides) 242 F (Männer- und Frauentugend einander gleich); Erotikos 24, 769F (über κρᾶσις δι' ὅλων).

263) Ehegebote 11, 139CD.

264) 14, 139F 140A. Vgl. 32, 142D über das Schweigen der Frau.

265) 16, 140B; vgl. 29, 142C.

266) 44, 144CD.

267) 1, 138C. Zu dem Gesagten paßt Erotikos 9,754A: man soll bei einer Frau weniger auf Reichtum, als auf Tugend oder Stand (γένος) sehen.

268) Vgl. Hans Blüher, Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft II, 5./9. Taus. 1920, S. 170 Anm.

269) 2. Sam. 1_{26}.

270) Der Halbgrieche Philo verurteilt die Knabenliebe scharf (über die Einzelgesetze III § 37ff.); vgl. seine Bemerkungen über Platos und Xenophons „Gastmahl" (Über das beschauliche Leben § 57ff.; s. Lukian oben Anm. 231). — Natürlich wird im Judentum gelegentlich, wenn auch nicht so wie unter Griechen, Freundschaft gerühmt. Kahan erinnert besonders an 5. Mo. 13_{7}.

271) Belege s. S. 53ff. Als etwas Heidnisches gelten die Dirnen z. B. b. Aboda sara 2b.

272) B. Berachoth 23a; doch vgl. b. Pesachim 113b.

273) Vgl. besonders Testament Rubens 4_{6}; der Zusammenhang 1. Kor. 10_{7}f. weist auf denselben Tatbestand.

274) Tos. Berachoth 7_{13} (O. Holtzmann z. St. findet, daß hier noch eine Beziehung zwischen Beschneidung und Ehe sichtbar wird).

275) B. Jebamoth 62b (3. Jahrh. nach Chr.).

276) Josefus jüd. Krieg I 25_{5} § 509; vgl. 1. Kor. $7_{2.5.9}$. Stoischer Einfluß macht sich bei Josefus geg. Ap. II 24 § 199f. geltend: Geschlechtsverkehr nur in der Ehe zum Zwecke der Kindererzeugung erlaubt; keine Heirat um der Mitgift willen. Der erstere Gedanke ist im Judentum verbreitet; vgl. Tob. 8_{7} (der Fromme heiratet nicht aus Unzucht, sondern ἐπ' ἀληθείας

„wahrhaftig"; vulg.: sola posteritatis dilectione „nur aus Liebe zur Nachkommenschaft"); Testament Issaschars 2_3; die Minderheit der Essener, die die Ehe nicht verwirft, bei Josefus jüd. Kr. II 8_{13} § 161; Philo (z. B. Über die Einzelgesetze III § 9. 34. 113; Strathmann S. 145 Anm. 1); Jebamoth 6_5 und b. Jebamoth 61b (R. Juda b. Elai, um 150; mit Berufung auf Hos. 4_{10}). Paulus vertritt diese stoische Anschauung nicht (1. Kor. 7_2 usw.). Vgl. Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief 1910 S. 171 Anm. (hier ist Ber. Rabb. 51 zu streichen). — Kahan erinnert an b. Kidduschin 70a: keine Ehe um der Mitgift willen!

277) B. Jebamoth 63b (eine Baraitha; der ganze Zusammenhang lehrreich; leider sind die Eigennamen nicht sicher überliefert). Dieselbe Auffassung im Brahmanismus: M. Winternitz, Die Frau in den indischen Religionen I 1920 S. 7.

278) B. Berachoth 10a.

279) B. Berachoth 5b.

280) Wörtlich: „Söhne des Brautgemachs"; vgl. Mt. 9_{15}.

281) So lange feiert man die Hochzeit; vgl. die Mehrzahl γάμοι für „Hochzeit", Mt. 22_2ff. $_9$ 25_{10} Lk. 12_{36} 14_8.

282) Tos. Berachoth 2_{10}.

283) Berachoth 2_5 und $_8$. Bedingung ist, daß der Bräutigam eine Jungfrau, keine Witwe heiratet (b. Berachoth 11a 16ab, teilweise tannaitisch). Verwandt ist Joma 8_1: die Braut darf sich am Versöhnungstage das Gesicht waschen; freilich nur nach R. Eliezer (b. Hyrkanos).

284) B. Berachoth 11a 16b.

285) Alt. IV 8_{41} § 298; Sota 8_2ff.; vgl. 5. Mo. 20_7.

286) J. Bikkurim 65d.

287) B. Berachoth 24a.

288) B. Jebamoth 62b (tannaitisch) mit Verweis auf Hiob 5_{24}; vgl. hierzu und zur vorigen Stelle Eph. 5_{28}.

289) B. Berachoth 27b 28a.

290) Josefus jüd. Krieg III 6_1 § 112.

291) Ebenda IV 3_{10} § 191.

292) Ebenda V 11_1 § 447f. Johannes von Gischala muß allerdings einmal Frauen und Kinder im Stiche lassen, um die Männer zu retten: eb. IV 2_4 § 107; 3_1 § 125.

293) Testament Rubens 3_{10}; vgl. Rö. 7_2. Das Wort begegnet im späteren Griechisch auch außerhalb des Judentums, z. B. Artemidor I 78.

294) Geg. Apion II 24 § 201.

295) Vgl. die Bildrede vom Fasse oben S. 25.

296) 4. Esra IV 4_1f. (ich benutze die Ausgabe von Bruno Violet 1910).

297) 2. Mo. 20_{12}; 5. Mo. 5_{16}.

298) 3. B. Raba († 352 nach Chr.): b. Berachoth 17a.

299) 4. Esra IV 4_6 Violet.

300) Joma 8_5.

301) Ebenda 8_1.

302) Kap. 3 (Emil Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen II S. 450).

303) 4. Esra IV 5_8a.

304) Unter den Griechen kommt Vielweiberei im eigentlichen Sinne kaum vor; nur Umgang mit Kebsweibern und Sklavinnen (K. Schneider bei Pauly-Wissowa VIII 1913 Sp. 1331; doch vgl. Herodot V 40; ferner Plutarch, Dion 3; Älian, V. G. XIII 10 usw.; Vielweiberei in Thrakien: Herodot V 5; Pomponius Mela II 2_{19}). Die Einehe setzt voraus, daß die Frau hochgeschätzt wird. Das ist in der Tat im griechischen Altertume der Fall (vgl. die Rolle der Göttinnen in der Religion und die Stellung der Frauen bei Homer). Später sank die Geltung der Frau: wohl auch hier deshalb, weil die Lebensweise mehr städtisch wurde. Aber man behielt die Einehe kraft des konservativen Zuges, der aller Sitte innewohnt. Doch traten Denker gelegentlich für Frauengemeinschaft ein. Aristophanes' Ekklesiazusai (um 392) vertreten ihr Recht (614ff.), werden freilich vom Dichter gründlich abgeführt (877ff.). Dann verlangt z. B. (um 374) Plato im Staate Ähnliches (vgl. etwa Zeller II 1, 4. Aufl. 1889 S. 913), später die Stoiker Zeno und Chrysipp (Diogenes Laertius VII 131). Über Vielweiberei bei den Germanen: S. Rietschel bei Johannes Hoops, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde III 1915/6 S. 426.

305) Sanhedrin 2_4.

306) 5. Mo. 17_{17}; vgl. Josefus Alt. IV 8_{17} § 224.

307) Die Zahl wird b. Sanhedrin 21a erschlossen aus 2. Sam. 3_2ff. und 12_8. Auf Grund dieser Stellen errechnete man auch 24 und 48 Frauen.

308) Jebamoth 4_{11}; Kethuboth 10_5.

309) Kidduschin 2_7; Kerithoth 3_7.

310) B. Jebamoth 44a steht der Rat, nicht mehr als vier Frauen zu nehmen. Derselbe Rat nach Kahan im mohammedanischen Rechte.

311) 134_1.

312) Das Voranstehende im Wesentlichen nach Schürer a. a. O. I 3./4. Aufl., 1901, S. 406 Anm. 127; Erich Bischoff, Jesus und die Rabbinen, 1905, S. 39 Anm. 1.

313) B. Jebamoth 64a (tannaitisch; ich danke den Hinweis Gerhard Kittel). Daß man nach der Anweisung verfuhr, lehrt die Erzählung im Midrasch Rabba zum Hoh. L. 1_4 (Wünsche S. 28; vgl. meinen Vortrag Jesus und die moderne Menschheit 1920, S. 16 und oben S. 63).

314) 3. Mo. $16_{6.\ 11}$.

315) Joma 1_1. Lehrreich die Gemara b. Joma 13 ab: der Hohepriester traut sich die zweite Frau an; es werden bedingte Scheidebriefe vorgesehen, damit der Hohepriester nicht

zwei Frauen hat (dies soll wegen der Einzahl „Haus“ 3. Mo. $16_{6.11}$ vermieden werden).

316) Steindorff a. a. O. S. 192ff.

317) S. oben Anm. 136.

318) Im Jahre 212 machte Karakalla Massen von Provinzialen zu römischen Bürgern (leider ist seine Anordnung an entscheidender Stelle unklar: Ludwig Mitteis a. a. O. II 1, 1912, S. 288f.). Wer damals das Bürgerrecht noch nicht erhielt, empfing es bis zur Zeit Justinians († 565). Für Bürger galt das römische Recht, also die Einehe. Die meisten rabbinischen Überlieferungen wurden aber erst nach der Zeit Karakallas aufgezeichnet. Verschwand deshalb die Vielweiberei aus großen Teilen rabbinischen Schrifttums?

319) Vgl. den Stammbaum von Walter Otto bei Pauly-Wissowa, Suppl. II 1913 hinter Sp. 16. Freilich heißt nur die Makkabäerin Mariamme „Königin“: oben S. 10.

320) Josefus Alt. XIV 12_1 § 300.

321) Ebenda XV 9_3 § 319.

322) Ebenda XVII 1_2 § 14.

323) Josefus jüd. Krieg I 24_2 § 477.

324) Ebenda I 25_6 § 511. Der Name („Nachtfest“) auch bei Lukian, Hetärengespräche 9 usw.

325) Alt. IV 8_{23} § 249.

326) Ebenda XII 4_6 § 186. Vgl. Schürer I S. 183 Anm. 4.

327) Ebenda XIII 14_2 § 380; jüd. Krieg I 4_6 § 97.

328) Alt. XX 4_2 § 85. 89 (hier dürfte die Lesart γυναικῶν den Vorzug verdienen); vgl. XX 2_1 § 20.

329) Jüd. Kr. V 9_4 § 419; Leben 75 § 414f.

330) Tos. Kethuboth 5_1; j. Jebamoth 6b; Wilhelm Bacher, Die Agada der Tannaiten, I, 2. Aufl. 1903, S. 343.

331) S. oben S. 44.

332) Kidduschin 2_7 (hier wird der Sonderfall gesetzt, daß unter den Fünfen zwei Schwestern sind: für diese gilt die Verlobung nicht, aber nur, weil man sich nicht mit Schwestern verloben darf).

333) J. Jebamoth 6b; vgl. 5. Mo. 25_5.

334) Beispielshalber: Jebamoth 1_1ff.; Kethuboth 10_1ff.; Sota 6_2; Gittin 3_1; Kidduschin 2_7; Bechoroth 8_4. Ferner b. Jebamoth 15b 16a (15a: zwei bekannte Familien Jerusalems, die Hohepriester stellten, gingen auf Frauen zurück, die gleichzeitig Gattinnen e i n e s Mannes waren); 37b (wenn Rab nach Dardschir kam, fragte er, welche Frau ihm für einen Tag angehören wolle usw.; — b. Joma 18b; hier ist vielleicht an die Probeehe in Egypten zu erinnern, s. oben Anm. 183; sicherer ist der Verweis auf eine arabische Parallele, Krauß a. a. O. II S. 27; vgl. auch Winternitz S. 111f.).

335) So schon 1. Sam. 1_6.

336) Diese muß bei etwaiger Scheidung verabreicht werden.

337) B. Jebamoth 63b.
338) B. Pesachim 113a.
339) B. Aboda sara 55a. Weitere Bildreden dieser Art bei W. Bacher, Die Agada der Paläst. Amoräer II 1896 S. 146. 195; auch s. Berachoth 5c.
340) Schwerlich gehört hierher das Wort Hillels Aboth 2_8: מרבה נשים מרבה כשפים (wörtlich: „Wer viel Frauen macht, macht viel Zauberei").
341) Eduard Meyer, Die Gemeinde des neuen Bundes im Lande Damaskus eine jüdische Schrift aus der Seleukidenzeit (Abhandlungen der preuß. Akademie der Wissensch. 1919, phil.-hist. Klasse Nr. 9).
342) Es wird nur von zwei Frauen geredet.
343) 1. Mo. 1_{27}.
344 1. Mo. 7_9.
345) 5. Mo. 17_{17} (s. oben S. 44).
346) S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries I 1910; R. H. Charles, Fragments of a Zadokite Wor:, 1912, S. 12; Meyer a. a. O. S. 34f.
347) Josefus Alt. XVIII 5_1 § 110. Vgl. übrigens jüd. Kr. II 7_4 § 115 = Alt. XVII 13_4 § 350.
348) Mt. 14_3ff.
349) Lxx, Vulgata, syrische Übersetzung der Londoner Polyglotte Waltons.
350) Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch). . . . herausgegeben von M. Ginsburger 1903, S. 5.
351) Darauf weist mich Friedrich Baumgärtel hin: „Sam. hat והיה משניהם לבשר אחד (ein Handschriftenfragment: והיו statt והיה). Das nicht gute Hebräisch scheint ein verdächtiges Zeichen zu sein."
352) In seiner Biblia hebraica.
353) Im Ganzen ist dieser alttestamentliche Text wohl eine Aufforderung zur Einehe.
354) Mt. 18_{25}.
355) Vgl. etwa Friedrich Heiler, Das Gebet, eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 2. Aufl., 1920 S. 331ff. Sehr lehrreich ist Heinz Gerhard Pringsheim, Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kults, Diss. Bonn 1905, S. 28f.
356) Hos. 1—3; Ez. 16. 23. Vgl. Midrasch Rabba zu Hoh. Lied 4_{10}: „An zehn Stellen, sechsmal hier [im Hohen Liede] und viermal in den Profeten [Jer. 7_{34}; Jes. 49_{18} 61_{10} 62_5] wird Israel eine Braut genannt" (Wünsche S. 123).
357) Tos. Sanhedrin 12_{10}.
358) Jadajim 3_5, auch im Midrasch Rabba zu Hoh. L. 1_1 S. 10 Wünsche. Vgl. Bacher, Ag. d. Tann. I, 2. Aufl. S. 310ff.
359) B. Megilla 7a.

360) Midrasch Rabba zu Hoh. L. 1_2; S. 12 Wünsche. Aus der Apostelzeit stammt eine Bildrede des Rabban Jochanan b. Sakkai: man sendet die ungetreue Gattin ins Haus ihres Vaters; darum wurde Israel nach Abrahams Heimat ins Exil geschickt (Tos. Baba kamma 7_3). — Verwandte Bilder begegnen später öfters. B. Berachoth 6a nennt Raba die Vorlesung „Braut.“ Vgl. Krauß II S. 37.

361) Wörtlich: Söhne des Brautgemachs. Vgl. oben Anm. 280.

362) Mt. 9_{15}.

363) Jo. 3_{29}; vgl. Theodor Zahn, Das Evangelium des Matthäus ausgelegt, 3. Aufl., 1910, S. 381.

364) Mt. 22_2.

365) Lk. 14_{16}.

366) Mt. 25_1ff.

367) Vgl. Paul Fiebig, Die Gleichnisreden Jesu, 1912, S. 231f.

368) Z. B. zu Hoh. L. 2_{10}: „Mein Geliebter antwortet mir“ durch Elias „und spricht zu mir“ durch den König Messias (Wünsche S. 72).

369) Pesikta Rabbati . . . von M. Friedmann, 1880, Bl. 164a oben. Ich danke die Stelle Gerhard Kittel.

370) Aus Jo. 3_{29} könnte man schließen, daß Jesus dabei einer Anregung des Täufers folgt.

371) Ähnlich muß wohl das Bild „Jesus der Arzt“ beurteilt werden.

372) Mt. 9_{15}.

373) Die damals umstrittenen Bücher des hebräischen Kanons (Prediger, Ester, Hohes Lied) werden von Jesus nicht angeführt. Das kann Zufall sein. Philos Kanon würde man ex silentio ganz verkehrt beurteilen.

374) B. Berachoth 6b. Ein Teil der Überlieferung führt den Spruch auf Rabina zurück († um 420).

375) Jer. 33_{11}, wo das Wort Stimme fünfmal vorkommt.

376) B. Berachoth 6b; vgl. 2. Mo. 19_{16}ff. Vgl. j. Chagiga 7a.

377) B. Berachoth 9a (um 225); vgl. Jo. 2_{10}.

378) Jo. 2_1ff. Auch hier zeigt sich wohl die antignostische Art des Jo. Er unterstreicht seine Meinung dadurch, daß er Jesus das Weinwunder verrichten läßt, und daß er die Erzählung an die Spitze der Wunder Jesu stellt (so ausdrücklich 2_{11}). Zur Geschichtlichkeit bemerke ich: die Erzählung machte auf Gnostiker größeren Eindruck, wenn eine Überlieferung da war, nach der Jesus auf Hochzeiten ging. Auch die oben geltend gemachte palästinische Erdfarbe kann dafür sprechen, daß wenigstens in dieser Beziehung Überlieferung im Hintergrunde von Jo. 2_1ff. steht. Das Weitere berührt uns in diesem Zusammenhange nicht.

379) Mt. 19_{16}ff.

380) Mt. 21_{31}f.
381) Lk. 15_{30} (der Erzähler drückt sich $_{18}$ feiner aus).
382) Hebräerevangelium Bruchstück 15 Klostermann (dazu oben Anm. 104). Der Berichterstatter Euseb von Cäsarien wählt eine feinere Wendung (vgl. den Unterschied Lk. 15 in der vorigen Anm.). Anders Mt. 25_{14}ff.
383) v. Jan bei Pauly-Wissowa II 1896 Sp. 2406.
384) Ausgabe von H. B. Swete (mit wertvollen Bemerkungen) in Lietzmanns Kleinen Texten 31, 1908.
385) Mt. 15_{17}.
386) 5. Mo. 23_{19}.
387) Micha 1_7.
388) B. Aboda sara 16b 17a usw.; Strack, Jesus, die Häretiker und die Christen S. 23*ff. — Anders wird 5. Mo. 23_{19} von Philo behandelt: über die Einzelgesetze I § 104. 280ff. Aber Philo zeigt wohl, daß die Stelle viel erörtert wird.
389) 4. Mo. 15_{38}ff.
390) B. Menachoth 44a (tannaitisch, aus der Zeit des R. Chija, um 200 nach Chr.). Vgl. Philo, Über die Einzelgesetze I § 102ff. (III § 51).
391) Vgl. meine Ausführungen: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 1913, S. 332ff.
392) B. Aboda sara 16b 17a.
393) Auch abgesehen von der spätjüdischen Welt finden sich Belege dafür, daß Dirnen fromm sein wollen. Vielleicht ist hier schon an Rahab Jos. 2_1ff. zu erinnern (vgl. Mt. 1_5). Die Hetäre Doricha Rhodopis im 6. Jahrh. vor Chr. weihte in Delphi ein Bündel eiserner Spieße (Herodot II 135; Athenäus XIII 69). Eine andere Hetäre, Kottina, weihte bei dem Athenetempel in Sparta ein ehernes Kühlein mit ihrem Bilde (Athenäus XIII 34; einige Hetären genießen sogar nach ihrem Tode göttliche Verehrung: K. Schneider bei Pauly-Wissowa VIII 1913 Sp. 1356). Marzia wird von dem Kirchenvater Hippolyt als das „Gott liebende Kebsweib des Kommodus" († 192) bezeichnet (Elenchos IX 12_{10}). Dieselbe Erscheinung findet sich im Brahmanismus (Winternitz S. 76), im Buddhismus (Schreiber S. 43f.) und in Japan (wie mir Hans Haas mitteilt). Belege aus der neueren Geschichte Europas sind bekannt. Der Tatbestand ist in der älteren Zeit vielleicht daraus zu erklären, daß das Hetärentum mit der heiligen Prostitution zusammenhängt (über diese Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 2. Aufl. 1914, S. 284ff.). Später wird sich dann mehr geltend machen, daß die Hetäre für ihr unsittliches Leben ein Gegengewicht im Bereiche der Frömmigkeit sucht.
394) Besser wohl: mit einem Wege, d. h. mit einer Anweisung.
395) Mt. 21_{31}f.

396) Lk. 7_{36}ff., dazu oben S. 33.

397) Vgl. oben Anm. 225.

398) Vgl. Hans Windisch, Zeitschrift für Theologie und Kirche XXVII 1917 S. 298ff. Es ist nicht ganz klar, warum Jesus das Wort der Vergebung Lk. 7_{48} spricht. Die Frau kommt zu Jesus, weil sie ihrer Vergebung gewiß ist; deshalb huldigt sie ihm ($_{41}$ff.). Mag sein, daß Jesus wegen des pharisäischen Widerspruchs ein Wort der Vergebung für nötig hält. Vielleicht spricht Jesus das Wort auch, um der Huldigung ein Ende zu machen und die Frau zu entlassen. — Die Gleichsetzung der Sünderin mit Maria von Magdala ist irrig, aber im Abendlande seit Gregor dem Großen († 604) verbreitet (die Künstler malen büßende Magdalenen, und die Innere Mission gründet Magdalenenheime). Wer die Gleichsetzung vollzieht, nimmt in der Regel zwei bedenkliche Schlüsse vor. 1. Er bezieht die Salbungsgeschichte Lk. 7_{36}ff. und die andere Salbungsgeschichte Mt. 26_{6}ff. und Par. auf dasselbe Ereignis; dagegen s. oben Anm. 227. 2. Er setzt Maria von Bethanien mit Maria von Magdala gleich; diese Annahme (zuerst wohl im 4. Jahrh. bei dem Syrer Efraim nachweisbar) schwebt völlig in der Luft; die Zahl der Marien unter den Juden der Zeit ist groß; über das Vorleben der Maria von Magdala unterrichten nur Lk. 8_{2} [Mk.] 16_{9} (vgl. Theodor Zahn, Das Evangelium des Lucas ausgelegt, 1913, S. 329ff.).

399) Weber a. a. O. S. 350f.

400) Mt. 24_{8}.

401) Mt. 24_{19}. Ausführlicher in anderem Zusammenhange Lk. 23_{28}ff.

402) Jes. 54_{1}.

403) 10_{13}ff.

404) Ein ähnlicher Unterschied waltet ob zwischen der goldenen Regel in der negativen Fassung Hillels (b. Schabbath 31a) und in der positiven Fassung Jesu (Mt. 7_{12}).

405) Jo. 16_{21}.

406) Jo. 19_{26}.

407) S. oben S. 24.

408) = Mk. 10_{6} bis $_{9}$; nicht bei Lk.

409) Mt. Mk. empfinden, daß die Stelle in dieser Richtung bedeutsam ist. Sie ordnen sachlich: Ehe (Mt. 19_{3}ff.), Kinder (Mt. 19_{13}ff.), Besitz (Mt. 19_{16}ff.).

410) Diese Worte: „Und er sprach" gehören vielleicht nicht zur wörtlichen Rede, sondern geben an, daß Jesus weiterspricht. Gehören sie zur Rede, so wird der folgende Satz (obgleich im Alten Testamente vielleicht von Adam gesprochen: 1. Mo. 2_{24}) auf Gott zurückgeführt: auch das ist möglich.

411) 1. Mo. 1_{27}.

412) Über die schwankende Lesart s. oben S. 48f.

413) 1. Mo. 2_{24}.

414) Vgl. oben S. 42 (b. Jebamoth 62b). Kahan vergleicht b. Sota 17a (R. Akiba): „Wenn Mann und Frau würdig sind, ist die Schechina zwischen ihnen".

415) Darüber s. S. 68ff.

416) 1. Mo. 2_{23}.

417) 1. Mo. 2_{24}.

418) S. oben S. 48f. Mt. kennt die Lxx, aber auch den Urtext des Alten Testaments.

419) Man erinnere sich hier der Bildrede von den zehn Jungfrauen (Mt. 25_1ff.; s. oben S. 23). Für die Juden ist die Braut oder Ehefrau die Gemeinde. Jesus muß in dem Zusammenhange dem Bräutigam mehrere Frauen (mindestens zwei) gegenüberstellen. Dem Juden konnte es nahe liegen, von einem Könige und seinen Ehefrauen zu reden (es kommt vor, daß man verschiedene Frauen gleichzeitig heiratet, z. B. Kidduschin 2_7, oben S. 47). Jesus meidet das und verwendet Brautjungfern als Bild der Gemeinde (sonst ist er in seinen Bildern nicht wählerisch; vgl. besonders Lk. 16_1ff.).

420) 1. Mo. 2_{21}ff.

421) Vgl. vor allem Mt. 5_{21}ff.

422) Mitteilung von Direktor Aubagen (Celle).

423) Über Schwierigkeiten und Übergangsformen auf dem Missionsgebiete vgl. Johannes Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, 2. Aufl. 1914, S. 300.

424) 1. Tim. $3_{2.12}$; Tit. 1_6.

425) 1. Tim. 5_9 (vgl. Lk. 2_{36}f.).

426) Parallelen zur Geringschätzung der zweiten Ehe finden sich vielerorts. Im Alten Testamente ist dem Priester die geschiedene Frau verboten (3. Mo. 21_7; Josefus Alt. III 12_2 § 276; Philo, Über die Einzelgesetze I § 108), dem Hohenpriester auch die Witwe (3. Mo. 21_{14}; Josefus eb. § 277; Philo eb. § 105). Der Glafyra, des ersten Herodes Schwiegertochter, erscheint kurz nach ihrer dritten Hochzeit ihr erster Gatte und schilt sie, daß sie der ersten Ehe vergaß: in der kommenden Welt werde sie wieder dem ersten Gatten gehören (Josefus jüd. Krieg II 7_4 § 114ff.; Alt. XVII 13_4 § 349ff.). B. Berachoth 32b heißts im Gleichnisse: „(Selbst) wenn ein Mann eine Frau nach seiner ersten Frau heiratet, so gedenkt er der Taten seiner ersten Frau." (B. Sanhedrin 82a findet eine Frau in einer Kiste einen Schädel, in Seide gehüllt. Die Nachbarinnen sagen: der sei von der ersten Frau ihres Gatten, die er nicht vergessen könne). In Athen muß die Gattin des Archon Basileus, um ihrer kultischen Aufgabe willen, als Jungfrau geheiratet haben ([Demosthenes] gegen Neära 75; der Grieche pflegt freilich eine zweite Ehe zu schließen, wenn die erste ohne Kinder blieb). Eine frauenfeindliche Stimmung gegen die zweite Ehe bringt Athenäus XIII 8 (vgl. Plutarch, Erotikos 2, 749E). Nach Valerius Maximus II 1_3 gilt: die Frauen, die mit einer Ehe sich begnügten, wurden mit dem

Kranze der Keuschheit geehrt. Reichen Stoff bringt Tertullian, Über die einmalige Ehe 17: nur einmalige Heirat ist gestattet den Frauen, die der Fortuna muliebris und der Mater matuta den Kranz aufsetzen; dem Pontifex maximus; der Gemahlin des Flamens (vgl. Tertullian, An seine Frau I 7 und Prozeßeinreden gegen die Ketzer 40; die letztere Stelle wohl mit Unrecht auf Oberpriester des Mithra bezogen, vgl. die Tertullianübersetzung von H. Kellner und G. Esser II 1915 S. 350 Anm. 1). Daß bei den Germanen zweite Heiraten nicht gestattet sind, bemerkt Krauß II S. 54; vgl. Hans Schreuer und S. Rietschel bei Hoops IV 1918/19 S. 341 und 556 (Taz. Germ. 19). Über Ähnliches in Indien s. Winternitz S. 53f. 86ff. Für die alte Kirche vgl. Hans Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten I 1912 S. 287 (am schärfsten wohl Athenagoras, Schutzschrift 33: die zweite Ehe anständiger Ehebruch). Die Gründe sind, wie man sieht, sehr verschieden: kultisch, ethisch-asketisch, eschatologisch (die Ehe setzt sich in der kommenden Welt fort; also die zweite Ehe Vielweiberei), psychologisch-stimmungsgemäß.

427) Adolf Schlatter, Die Theologie des Neuen Testaments, I 1909, S. 453 Anm.

428) S. oben S. 10.

429) Josefus jüd. Kr. I 24_5 § 483f. (vgl. $_6$ § 486 und 25_4 § 506); Alt. XVI 7_3 § 194ff.

430) Josefus jüd. Kr. I 29_2 § 572; $_4$ § 578f. usw. Diese Liebe hinderte freilich Pheroras nicht, ganze Nächte mit verschiedenen Frauen zu zechen: eb. 30_2 § 585.

431) Josefus Alt. XVIII 7_2 § 253f.; Walter Otto bei Pauly-Wissowa Suppl. II 1913 Sp. 202ff.; auch Sp. 188.

432) Kethuboth 11_6 (freilich muß die Frau dann auf die Kethuba verzichten). Vgl. b. Berachoth 27a; Krauß II S. 26. Midrasch Rabba zu 1. Mo. 24_{57} (Wünsche S. 287): man darf eine Waise nur mit ihrer Zustimmung verheiraten.

433) Midrasch Rabba zu Hoh. L. 1_4 (Wünsche S. 28). Die Geschichte spielt um 150, und zwar, was vielleicht kein Zufall ist, in der Zerstreuung (Sidon).

434) Wilhelm Bacher, Die Agada der Palästinensischen Amoräer I 1892 S. 247.

435) Ferrero a. a. O. S. 34ff. — Über die Abneigung der Griechen gegen Liebesheiraten s. Rohde, Roman S. 75.

436) Eine lehrreiche Parallele aus anderem Gebiete liefert das Weltgerichtsbild b. Aboda sara 2a usw. Gott ist Richter, das Gesetz in der Hand. Er richtet die Heidenvölker nach ihrer Stellung zu Moses' Gesetz, und zwar jedes Volk (zuerst die Römer) als Ganzes (vgl. syr. Bar.-Offb. 72_2ff.). Also nach dem Einzelnen wird nicht gefragt: nur nach dem Verhältnisse des Volksganzen zur Tora, die die meisten Menschen gar nicht kennen lernten! (Dieselbe Überlieferung liegt Mt. 25_{31}ff. zu

Grunde, aber in einer Fassung, die uns zeigt, wie Jesus den Wert der Einzelseele erkennt: das Gesetz ist nicht der Maßstab, sondern die Bewährung der Nächstenliebe im Alltage, und nur einzelne Menschen werden gerichtet).

437) 1. Kor. 7_{16}.

438) 4. Mo. 5_{11}ff.

439) Sota 9_{9}.

440) Rö. 2_{22}.

441) Die folgenden Ausführungen über Rabbinen und Ehebruch schließen sich an an Erich Bischoff a. a. O. S. 39ff., dessen Sätze ich nur wenig zu berichtigen und zu ergänzen habe.

442) J. Pea 4b.

443) B. Sanhedrin 52b (tannaitisch). Doch vgl. 82a. — Kahan bringt die Tendenz von b. Sanh. 52b damit in Verbindung, daß die Rabbinen geneigt sind, die Todesstrafe einzuschränken. Als Grund vermutet er, daß unter römischer Herrschaft nur die Römer das Recht haben, Todesstrafen zu verhängen. Kahan erinnert an Stellen wie Sanh. 5_{1} und b. Sanh. 41a.

444) 3. Mo. 20_{10}.

445) Die Erklärer schwanken, ob Heiden oder Samariter gemeint sind. Goldschmidt VII S. 225 tritt wohl mit Recht für Ersteres ein. Deutlich wird sichtbar, daß für den Juden der Nächste nur der Volksgenosse ist (anders Mt. 5_{44} Lk. 10_{29}ff., dazu meine Bemerkung in: Jesus und die moderne Menschheit, 1920, S. 7).

446) Belege bei Bischoff S. 89.

447) Man führt hierfür, mit Unrecht, Sanhedrin 9_{6} und b. Sanhedrin 82a an: Sanhedrin 7_{4} und $_{9}$ bleibt bei der alten Strenge; ebenso Philo, Über die Einzelgesetze III § 11 usw. Aber Mt. 1_{19} denkt kaum an die Möglichkeit einer Todesstrafe. Unter römischer Herrschaft durfte ja nur der Prokurator Todesurteile fällen (Jo. 18_{31}; Schürer II, 4. Aufl., S. 261).

448) Hiob 31_{1}.

449) B. Nedarim 20a.

450) B. Berachoth 61a = b. Erubin 18b (tannaitisch; vgl. den ganzen Zusammenhang).

451) Midrasch Rabba zu 3. Mo. 18_{3} (Der Midrasch Wajikra Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche, 1884, S. 159). Weitere Belege bei Bischoff S. 39ff.; W. Bacher, Die Agada der Paläst. Amoräer III 1899 S. 557f. — Nach b. Sanhedrin 74a bestimmt eine Rabbinenversammlung in Lydda: man soll sich lieber dem Tode aussetzen, als der Verführung zu Götzendienst, Ehebruch (Inzest?) oder Blutvergießen weichen. Diese Überlieferung scheint mir zu ungeklärt, als daß ich sie hier verwenden möchte; sie hängt irgendwie mit dem „westlichen" Texte AG. $15_{20.\,29}$ zusammen. Vgl. auch b. Sanhedrin 75a.

452) Mt. 5_{27}f. Mt. ist der einzige Berichterstatter: weil die Fassung des Wortes an die Rabbinen anknüpft, muß hier die Anteilnahme von Judenchristen besonders groß sein. Mt. unterstreicht sogar die Bedeutung der Worte, indem er $_{29}$f. den Spruch vom Ausreißen des Auges und der Hand anfügt. Dieser Spruch ist dem Zusammenhange zunächst fremd, wie Mt. 18_8f. und Mk. 9_{43}ff. zeigen.

453) 2. Mo. 20_{14}; 5. Mo. 5_{17}.

454) Weitere Zeugnisse für den Ernst, mit dem Jesus den Ehebruch auffaßt, liegen vor: Mt. 5_{32} = 19_9 (Ehescheidung unerlaubt, weil sie zum Ehebruch führt; s. S. 72ff.); auch etwa Jo. 4_{16}ff. (s. Anm. 139); vgl. auch Mt. 15_{19}. Aus den Agrapha könnte man schließen, daß Jesus öfter vom Ehebruche sprach. Nach 2. Klem. 8_6 stand im Egypterevangelium vielleicht ein Wort Jesu: „Haltet das Fleisch rein und das Siegel unbefleckt, damit wir das ewige Leben empfangen." Nach den klementischen Homilien 13_{14} sagte ein „Profet": „Denn auch, wenn einer alles Gute vollbrächte, müßte er durch eine Ehebruchssünde (wegen e. E.?) gezüchtigt werden, auch wenn sichs nur um eine einzige handelte." Man wollte auch dies Wort auf Jesus zurückführen. Es verrät gewiß eine ernste Auffassung. Die Art, wie hier von der Züchtigung gesprochen wird, ist freilich die jüdische. Aber man kann schwerlich behaupten, daß sie dem Urchristentum ganz fremd ist. Weniger wahrscheinlich ist schon, daß Christen die Möglichkeit setzen, jemand habe nur eine Sünde begangen. Vgl. Erich Klostermann, Agrapha (in Lietzmanns Kleinen Texten 11) Nr. 72 und 79. — Es ist bildlich gemeint, wenn Jesus sein Geschlecht ehebrecherisch nennt: Mt. 12_{39} 16_4; Mk. 8_{38} (vgl. Jak. 4_4; vielleicht auch Offb. $2_{14.20}$). Hier liegt das religiöse Bild von der Ehe vor (vgl. etwa Hos. 1—3 und oben S. 50ff.). Von heidenchristlichen Lesern wird das Bild nicht so leicht verstanden; daher fehlt es wohl bei Lk.

455) Jo. 7_{53}—8_{11}. Der handschriftliche Befund zeigt, daß die Geschichte nicht ursprünglich zu Jo. gehört. Sie stammt wohl aus judenchristlicher Überlieferung (Euseb, Kirchengeschichte III 39_{17}). Wir begreifen, daß gerade Judenchristen an dem Gegenstande Anteil nehmen. Als Erfindung Späterer ist die Geschichte schwer zu erklären: die Späteren finden die Milde Jesu anstößig (Augustin de conj. adult. II 7). Innere Schwierigkeiten bietet die Erzählung kaum. Man findet Jesu Verhalten schauspielerisch; vergißt aber, daß solches Verhalten den Menschen des Morgenlandes im Blute liegt. Zum Texte vgl. Hermann von Soden, Die Schriften des Neuen Testaments I 1, 2. Ausg. 1911 S. 486ff.; zum Ganzen Theodor Zahn, Das Evangelium des Johannes ausgelegt, 3./4. Aufl. 1912, S. 721ff.; Hans Windisch a. a. O. S. 300ff.

456) Und Hohepriester?

457) Mt. 22_{16}ff.

458) 3. Mo. 20_{10}. Kahan macht allerdings mit Recht darauf aufmerksam, daß die Rabbinen die Stelle nicht auf Steinigung, sondern auf Erdrosselung deuten: b. Sanhedrin 52b (oben S. 64). Vielleicht darf man annehmen, daß die Auffassung der späteren Rabbinen in der Zeit Jesu noch nicht herrschte.

459) S. oben Anm. 443. 447.

460) Vgl. den späten Zusatz zu Jo. 8_8 am Ende: „die Sünden eines jeden von ihnen."

461) Johannes Ninck, Jesus als Charakter, 2. Ausg. 1910, S. 79.

462) D. h. wohl ohne Ehebruchssünde.

463) Die Frage, welches Urteil Jesu über irdische Gerichtsbarkeit unsere Geschichte enthält, beschäftigt uns hier nicht.

464) Mir ist unklar, worauf sich das bezieht. Allem Anscheine nach konnte sogar die römische confarreatio getrennt werden.

465) D. h. die Scheidung kann von Mann oder Frau ausgehen: j. Kidduschin 58c; Midrasch Rabba zu 1. Mo. 2_{24} (Der Midrasch Bereschit Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche, 1881, S. 80).

466) Für Griechenland und Rom vgl. die Zusammenstellungen von R. Leonhard und Thalheim bei Pauly-Wissowa V 1905 Sp. 481. 1241ff. 2011ff.

467) Plutarch, Romulus 22. Das entspricht in der Tat ältestem römischen Rechte und überhaupt wohl dem ältesten Rechte der meisten Völker, wie mich Paul Koschaker belehrt. Vgl. etwa, für die Germanen, S. Rietschel bei Hoops I 1911/13 S. 507ff.

468) Josefus Alt. XVIII 9_6 § 360ff.

469) Eb. XV 7_{10} § 259. — In einigen Fällen hat freilich die Frau das Recht, ihre Entlassung vom Gatten zu fordern: vor allem, wenn er aussätzig wird (die Art, wie diese Bedingung zu begrenzen ist, ist freilich strittig: Kethuboth 7_9f.). Vgl. ferner oben Anm. 432.

470) Griechischer und jüdischer Sprachgebrauch ist vermischt 1. Kor. 7_{10}f., gemäß der Doppelwelt, in der die Paulusbriefe stehen: χωρίζεσθαι „sich trennen" entspricht griechischer Art, ἀφιέναι „entlassen" jüdischer.

471) Gittin 2_5.

472) B. Jebamoth 37b (tannaitisch: R. Elieser b. Jakob [I. oder II.? um 80 oder um 175?]).

473) Alt. IV 8_{23} § 253.

474) Über die Einzelgesetze III § 30 (vgl. 35. 80).

475) 5. Mo. 24_1.

476) R. Akiba folgert das aus dem Worte „Wohlgefallen" (חֵן) 5. Mo. 24_1.

477) Gittin 9_{10}; b. Gittin 89a 90 ab; Kethuboth 7_6 (auch die benutzten Stellen aus dem Babli sind fast durchweg tannaitisch). Nach Kethuboth 7_7 wird eine Frau durch dieselben Fehler verwerflich, wie ein Priester, falls bei der Antrauung das Fehlen von Gebrechen zur Bedingung gestellt war.

478) Es ist keine Analogie, daß es in Rom ähnliche Erscheinungen gibt (ein Beleg oben S. 63). In Rom legt man Strafen auf gewisse Fälle von Ehescheidungen: da weiß man also, daß die Verhältnisse unerfreulich sind. Aber unter Juden sind die Sätze Hillels seit längerer Zeit vorbereitet (Sir. 25_{26} [$_{35}$f.]).

479) Leben 75 § 414f.

480) Ebenda 76 § 426f.

481) Tristia IV 10_{69}ff.

482) Jebamoth 6_2; b. Jebamoth 64a (tannaitisch, mit Schriftbeweis aus 1. Mo. 16_3 und Ausführungsbestimmungen). Am nächsten verwandt die brahmanische Regel: „Eine kinderlose Frau soll er (der Gatte) im zehnten Jahre verlassen, eine, die nur Mädchen gebiert, im zwölften, eine, deren Kinder sterben, im fünfzehnten" (Winternitz S. 22). In Athen liegt Zwang zur Ehescheidung nur vor, wenn die Frau die Ehe brach (oben S. 36; in diesem Falle wird nach jüdischem Grundsatze die Frau hingerichtet, oben S. 64f.). Dagegen wird in Sparta die unfruchtbare Ehe geschieden (Herodot V 39f. vgl. VI 61). Freilich gibts bei den Juden noch eine Reihe anderer Fälle, in denen man einen Zwang zur Scheidung empfindet; vgl. etwa Jebamoth 2_8 4_9; Kethuboth 3_5; b. Jebamoth 24b 25a 63b (Raba: es ist ein Gebot, ein böses Weib fortzujagen, wegen Spr. 22_{10}); b. Gittin 90b. — Kahan verweist auf b. Kethuboth 77a: bei zehnjähriger Kinderlosigkeit wird Ehescheidung empfohlen, nicht gefordert.

483) Vgl. die Geschichte aus dem Midrasch Rabba oben S. 63. Allerdings bricht Philo eine Lanze für die, die sich von ihrer Frau wegen Kinderlosigkeit nicht scheiden wollen: über die Einzelgesetze III § 35 (vgl. Herodot V 39f.).

484) Vgl. besonders Kethuboth 5_1. Morgengabe, Eheverschreibung = Kethuba (oder wohl richtiger Kethubba). Nur bei schwerem Verschulden der Frau unterbleibt die Zahlung der Morgengabe; s. vor allem Kethuboth 7_6.

485) Mitteilung von stud. Joachim Jeremias.

486) S. oben S. 64 und Anm. 447.

487) So mit Recht Bischoff a. a. O. S. 50 Anm. 2.

488) 3. Mo. $21_{7.\,14}$; Josefus Alt. III 12_2 § 276f.; Philo, über die Einzelgesetze I § 105ff.

489) Gellius X 15_{23} u. ö.

490) Mal. 2_{13}ff.

491) J. Nasir 56b; Midrasch Rabba zu 1. Mo. 2_7 (Wünsche S. 66); dazu Bischoff a. a. O. S. 51 Anm. 1.

492) B. Gittin 90b.

493) B. Pesachim 112 ab. — Vgl. übrigens b. Gittin 90a: Wenn jemand seine Frau entlassen will, aber von ihr liebevoll bedient wird, soll er nichts Böses wider sie sinnen (Spr. 3_{29} nach Rabas Auslegung).

494) B. Jebamoth 63ab. Höher steht die oben S. 63 bei Anm. 433 mitgeteilte Geschichte aus dem Midrasch Rabba: aber das ist eben eine Legende! — Zur jüdischen Ehescheidung vgl. die grundlegenden Ausführungen von Bischoff, a. a. O. S. 47ff.; sie wurden in einem Teile des oben stehenden Textes mit Dank benutzt.

495) Im Folgenden bespreche ich die Hauptstelle: Mt. 19_3 bis $_9$ = Mk. 10_2 bis $_{12}$; vgl. Lk. 16_{18} und 1. Kor. 7_{10}f. Vgl. Ant. Ott, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung (Neutestamentliche Abhandlungen III 1/3, 1911); Denner, Die Ehescheidung im Neuen Testament 1910.

496) Mt. 22_{15}ff.

497) Mk. faßt die Frage: „Darf ein Mann seine Frau entlassen?" Er vereinfacht hier für Heidenchristen. Der Mt.-Text ist ursprünglich: 1. weil ein Jude auf die Frage in der Fassung des Mk. kaum gekommen wäre; 2. weil die Fortsetzung auf den Unterschied von Schammai und Hillel nicht eingeht (es lag also Späteren nahe, den Mk.-Text herzustellen).

498) Die Worte Jesu wurden oben S. 58ff. besprochen.

499) 1. Mo. 2_{24}.

500) Z. B. Mt. 16_{17}.

501) Jebamoth 2_6 setzt den Fall, daß sich jemand eine von zwei Schwestern antraute und nicht weiß, welche; 2_7, daß sich zwei Männer zwei Schwestern antrauten und keiner weiß, welches seine Braut ist (noch allgemeiner rechnet 3_{10} mit der Möglichkeit, daß zwei Bräute vertauscht werden.) Dergleichen ist wohl nur in Städten möglich. Sicher führt der Midrasch Rabba in die Stadt mit einer Bildrede, in der ein König seinem Sohne zürnt, weil dieser die erwählte Braut vor der Hochzeit sehen will (zu 4. Mo. 13_2; Der Midrasch Bemidbar Rabba . . . übertragen von Aug. Wünsche 1885 S. 417f.). Vgl. die Bildrede bei Bacher, Ag. d. Am. II S. 415: ein König sieht seine Braut erst nach der Verlobung.

502) 5. Mo. $24._1$

503) Die oben S. 69 gegebene Übersetzung von 5. Mo. 24_1 ist, der Kürze und des Deutschen wegen, ungenau: streng genommen ist der ganze dort gegebene Text Bedingungsvordersatz (vgl. Lxx).

504) 5. Mo. 24_1: natürlich ist die altjüdische Vorstellung von Moses' Gesetzgebung vorauszusetzen.

505) 1. Mo. 1_{27} 2_{24}; Jesus führte die Sprüche eben an.

506) Obige Darstellung folgt Mt. Mk. ordnet anders. Auf die Frage der Pharisäer nach der Ehescheidung teilt er die Gegen-

frage Jesu mit: „Was gebot euch Moses?“ Wegen ἐνετείλατο „gebot“ ist anzunehmen, daß Jesus einen Hinweis auf 1. Mo. 1_{27} 2_{24} erwartet. Aber die Pharisäer nennen 5. Mo. 24_1, und zwar so, daß sie nicht von einem Gebote der Ehescheidung reden, sondern von einer Erlaubnis. Nun gibt Jesus seine Darlegungen: „Entsprechend eurer Herzenshärtigkeit“ usw., mit Verweis auf 1. Mo. 1_{27} 2_{24}. Ich bemerke dazu: 1. Mk. kürzt die Worte Jesu etwas, wie oft (er schreibt mehr eine Aretalogie). 2. Mk. zeichnet die Pharisäer weniger fein (der Unterschied von „gebieten“ und „erlauben“ wird verwischt: Leser sind Heidenchristen), läßt sogar Jesus die mißverständliche Wendung brauchen: Moses kenne ein hierher gehöriges G e b o t. 3. Die Stellung der Gesprächsglieder ist bei Mt. schwerer: es ist Ungeschulten vielleicht nicht ohne weiteres klar, daß die Worte „Von Anfang an war es nicht so“ sich auf die eben gebrachte Anführung aus 1. Mo. beziehen; Mk. verdeutlicht (für Mk. könnte sprechen: er läßt Jesus fragen, was Mt. vielleicht aus christologischen Gründen vermied; aber auch Mt.' Eigengut hat hier eine Frage: „Last ihr nicht?“). 4. Die Probe auf unsere Rechnung: Mk. änderte nicht genug; wenn er sagt „Von Anfang der Schöpfung machte er sie männlich und weiblich“, so möchte man „er“ in dem Zusammenhange zunächst auf Moses beziehen. Also hat Mt. den besseren Text.

507) Mechilta zu 2. Mo. 14_{31} (Mechiltha . . . übersetzt und erläutert von Jakob Winter und Aug. Wünsche, 1909, S. 110) entsprechend dem A. T.

508) Cicero de divin. I 40_{87}: Quis est autem, quem non moveat clarissimis monumentis testata consignataque antiquitas? Eb. 49_{109}: Adfert autem vetustas omnibus in rebus longinqua observatione incredibilem scientiam. Also das Altertum mit seinem in langen Zeiten gewonnenen Riesenwissen macht auf jedermann Eindruck. (Der Zweifler freilich urteilt II 33_{70}: Errabat enim multis in rebus antiquitas). Für die ältere Zeit vgl. etwa Aristophanes Ekklef. 214ff. (s. auch 586f.).

509) Gegen Apion I 1 § 1.

510) Ebenda I 2 § 7f.

511) Ebenda II 15 § 152. 154f. Vgl. ferner jüd. Krieg V 9_3 § 368; II 2_3 § 20 und $_5$ § 31 = Alt. XVII 9_5 § 238.

512) Gal. 3_{17}; vgl. Rö. 4_{10} (zu Gal. 3_{17} vgl. Josefus jüd. Kr. II 2_3 § 20 usw. als Erläuterung). Anders 1. Kor. 15_{45}ff.

513) So nur Mk. 10_{10}. Mt. vereinfacht den äußeren Gang der Geschichte gern. Was sich Mt. 19_{10}ff. anschließt, paßt so wie so nicht recht in die Öffentlichkeit.

514) 1. Kor. 7_{10}f. fehlt der Verweis auf den Ehebruch: Paulus führt frei an; ihm liegt nur am Verbote der Scheidung.

515) Eine Parallele zu Jesu letztem Worte (Ehescheidung führt zu Ehebruch) haben wir Mt. 5_{31}f. Diese Stelle bringt zu Mt. 19_9 nichts wesentlich Neues. Somit ist nicht sicher, ob Mt. 5 eine von Mt. 19 unabhängige Überlieferung vorliegt: für

judenchristliche Leser ist eine nachdrückliche (also doppelte) Behandlung der Frage erwünscht. Doch bringt Mt. 5 eine Wendung in den Gedanken. Mt. 19 sagt: der Mann bricht die eigene Ehe, wenn er die Frau entläßt und eine andere heiratet. Dagegen Mt. 5: 1. wer die Frau entläßt, bringt sie in eine Lage, in der sie sich wieder verheiraten kann oder (nach damaligen Begriffen) muß: dann bricht sie die vor Gott noch bestehende Ehe mit dem ersten Gatten; 2. wer die Geschiedene heiratet, bricht die frühere Ehe der Frau. Aber diese Sätze ergeben sich aus Mt. 19 mit Denknotwendigkeit. Sie sind freilich unter Juden deshalb zweckmäßig, weil der Hauptinhalt des Scheidebriefes lautet: „Du (angeredet ist die geschiedene Frau) darfst von jedermann geheiratet werden" (Gittin 9_3). (Übrigens ist Mt. 5_{31}f. in dem Zusammenhange schwerlich ursprünglich: es stört die wohl beabsichtigte runde Fünfzahl Mt. 5_{21}ff., vgl. Gerhard Kittel, Rabbinica, in den Arbeiten zur Religionsgeschichte des Urchristentums I 3, 1920 S. 43f.). — Lk. 16_{18} verbindet den Gedanken von Mt. 19_9 mit Mt. 5_{32} b: nicht, weil Lk. von Mt. abhängig ist (das läßt sich wohl nirgends erweisen); vielmehr wird Mt. 5_{32} b und Lk. 16_{18}b dieselbe Nebenüberlieferung benutzt. (Es kann überraschen, daß Lk. von der Erzählung Mk. 10_2ff. nur den einen Spruch bringt, obwohl ihm Mk. vorliegt: er kürzt wohl, weil er an der Ehe nicht viel Anteil nimmt; s. unten Abschnitt 5).

516) Mk. 10_{11}f. Ich folge im Wesentlichen dem Texte, den D Θ, die Afra, die Itala, der Saïde und der Sinaisyrer bieten, der also für das Ende des 2. Jahrhunderts im lateinischen Afrika und in Syrien bezeugt ist (allerdings bietet fast nur der Syrer die beiden Sätze in der oben angegebenen Reihenfolge; alle andern stellen um, gewiß mit Unrecht: Adalbert Merx, Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II 2, 1905 S. 115). Der übliche Text lautet für Mk.' Eigengut, das als Vers $_{12}$ gebracht wird: „Und wenn sie ihren Mann entläßt und einen anderen heiratet, bricht sie die Ehe." Dieser Text ist unter jüdischen Verhältnissen unmöglich: da besitzt die Frau kein Recht auf Ehescheidung; er verrät vielmehr Einflüsse griechisch-römischen Rechts. Der altlateinisch-syrische Text ist unter Juden möglich: auch bei ihnen läuft einmal die Frau ihrem Manne fort, ohne darauf Anspruch zu erheben, ihm einen Scheidebrief zu senden (man denke an die Tochter des Aretas, Herodes Antipas' erste Gattin: sie verläßt ihren Mann, wie sie von seiner Liebschaft mit Herodias hört, und beugt so der von Antipas geplanten Erniedrigung vor: Josefus Alt. XVIII 5_1 § 111f.). Welcher Text ist älter? Man urteilt meist: der griechisch-römisch beeinflußte; Mk. mache von sich aus einen Zusatz zu dem, was ihm von Jesus überliefert war; er fühle sich als Missionar, werde Griechen ein Grieche (1. Kor. 9_{21}). Der altlateinisch-syrische Text wäre dann von einem Kenner jüdischer Verhältnisse nachträglich hergestellt. Das ist möglich. Solche Gelehrsamkeit wirkte damals

freilich selten auf den Text ein: geschichtlicher Sinn war kaum vorhanden. Deshalb ist mir wahrscheinlicher, daß hier (wie so oft) der altlateinisch-syrische Text im Rechte ist. Der griechisch-römisch beeinflußte Text kann eine „Berichtigung“ sein dem Parallelismus zu Liebe: wenn Mk. 10_{11} (üblicher Zählung) von rechtlicher Scheidung redet, lag es nahe, für $_{12}$ dasselbe anzunehmen. In jedem Falle ist bemerkenswert, daß Mt. Lk. zu Mk. 10_{12} keine Parallele bringen. Mt. nimmt, wie wohl überhaupt das Judenchristentum, an der Frauenfrage nicht viel Anteil: so läßt er den Satz weg, der vor allem die Frau betrifft. Lk. mag durch einen entgegengesetzten Grund bestimmt sein: er nimmt sich der Frau an und läßt aus Schonung den Satz weg, daß manche Frauen ohne einen Schein des Rechts ihren Männern davon laufen (der Fall kommt damals wohl selten genug vor). Ist damit der Tatbestand recht beurteilt, so besteht kein zwingender Grund, Mk. 10_{12} Jesus abzusprechen. Man könnte übrigens schon aus dem Parallelismus 1. Kor. 7_{10}f. schließen, daß der Parallelismus Mk. 10_{11}f. auf alter Überlieferung fußt (dabei bestätigt Paulus die Reihenfolge der Sätze im Sinaisyrer).

517) Man hat aus dieser Selbstverständlichkeit einen Beweis gegen die Echtheit des Satzes nehmen wollen. Mit Unrecht: bei gesprochener Rede muß der Klang des Satzes im ganzen Zusammenhange berücksichtigt werden. (Übrigens ist in der alten Welt jedes Schriftstück als gesprochene Rede anzusehen: man las laut und diktierte, s. oben Anm. 90).

518) Noch nicht hinreichend geklärt scheint mir, warum Mt. 19_9 der Spruch lautet: „Wer seine Frau entläßt, außer bei Hurerei, und eine andere heiratet, bricht die Ehe“ (ähnlich 5_{32}). Der Zusammenhang verlangt, daß an Hurerei der Frau gedacht ist: natürlich ist der Begriff in dem verfeinerten Sinne des Urchristentums zu nehmen (5_{28}). Aber was ist die letzte Bedeutung der Klausel? Bekennt sich Mt. etwa zu Schammai, indem er Scheidung bei Ehebruch gestattet? Mildert er also die strenge Anschauung Jesu, wie sie bei Mk., Lk. und Paulus 1. Kor. 7_{10}f. formuliert ist? Wahrscheinlich ist das nicht. Mt. behandelt die Scheidung ausführlicher, als Mk. Lk.: warum, wenn er seinen Lesern sagen will, Jesus folge Schammai, seine Grundsätze seien also gar nicht so neu? Sicher ist Jesus nicht der Meinung, Scheidung bei Ehebruch sei erlaubt: 1. das Zeugnis des Mk., Lk. und Paulus läßt sich kaum beseitigen; 2. Jesus ist kein Kasuist, bekämpft vielmehr die pharisäische Kasuistik; 3. wird Scheidung bei Ehebruch erlaubt, so wird, menschlich gesprochen, der Ehebruch belohnt; 4. der Zusammenhang macht auch bei Mt. deutlich, daß Jesus die Scheidung überhaupt verdammt (Mt. $19_{6\text{-}10}$). Dann aber ist vollends unwahrscheinlich, daß, wenn nicht Jesus, so Mt. sage: Scheidung sei in einem Falle erlaubt. Mt. will wohl eher ausdrücken: wenn Ehebruch schon vorliegt, führt nicht erst Scheidung zum Ehebruche (gleichwohl ist, auch bei vor-

liegendem Ehebruche, Scheidung zu unterlassen: sie wird nicht nur untersagt, weil sie zu Ehebruch führt; Jesu Ethik ist nicht negativ; das Verbot gilt, weil die Ehe eine gottgewollte Verbindung ist). Warum aber betont Mt. die logische Selbstverständlichkeit, daß bei vorliegendem Ehebruche nicht erst die Scheidung den Ehebruch veranlaßt? Mt. hat es mit Pharisäern zu tun: die entgegnen, als geübte Wortstreiter, sofort, wenn er die notwendige logische Einschränkung nicht selbst geltend macht. Ist diese Anschauung richtig, dann kann die Klausel des Mt. altüberliefert sein (auch Jesus selbst hat es mit Pharisäern zu tun). Mk., Lk., Paulus lassen die Klausel weg, um Heidenchristen verständlich zu werden. — Man könnte versuchen, auch folgende Tatsachen zur Deutung zu verwenden: 1. auf Ehebruch steht Todesstrafe; somit hat die Ehebrecherin keine Gelegenheit, wieder zu heiraten (aber die Strafe wird nicht immer vollzogen); 2. „bei Ehebruch ist Wiederverheiratung des schuldigen Teiles (d. h. der Frau, da ja nach jüdischem Recht nur diese inbezug auf den Gatten ehebricht) gesetzlich ausgeschlossen" (Bischoff a. a. O. S. 49 Anm. 2, ohne Beleg, wohl auf Grund von Jebamoth 2_8 und Sota 5_1; aber diese Bestimmung gilt nur für eine begrenzte Reihe von Fällen, wenn nämlich die schuldige Frau etwa mit dem Manne sich verheiraten will, mit dem sie Ehebruch trieb); 3. die Klausel des Mt. redet von Hurerei (*πορνεία*), nicht von Ehebruch; es könnte an das Leben der Frau vor der Eheschließung gedacht sein (was aber der vergebenden Liebe Jesu nicht entspricht). — Jedenfalls verstanden die Judenchristen die Klausel als Erlaubnis zur Ehescheidung und kamen so, wenigstens teilweise, bei der Leichtfertigkeit des Hauses Hillels wieder an: sie erlaubten, mittelst Ehescheidung zwei- oder gar siebenmal nach einander zu heiraten (Epiphanius Här. XXX 18_3, I S. 357 Holl). Die Heidenkirche verbietet zuerst die Ehescheidung, mit der Einschränkung 1. Kor. 7_{15}f. (Achelis a. a. O. II 1912 S. 100. 427). Erst später kommt die Ehescheidung wieder auf, wird aber gern einem bösen Geiste zur Last gelegt (Preisigke a. a. O. S. 84).

519) Mk. 5_{19}.

520) Im sog. Achtzehngebete liegt die sittliche Deutung vor, wenn es in der 6. Bitte heißt: „Vergib uns, unser Vater; denn wir sündigten gegen dich." Vgl. auch die Bildrede der Mechilta zu 2. Mo. 14_{19} (Winter und Wünsche S. 97 vgl. S. 195): der Vater schützt seinen Sohn, teilweise unter eigener Lebensgefahr, vor Räubern, Wölfen, Sonnenstrahlen, Hunger, Durst (die Stelle zeigt deutlich, daß man im Morgenlande viele Vorstellungen mit dem Begriffe „Vater" verbindet, die wir an das Wort „Mutter" anknüpfen: vgl. oben S. 58). Aber der Jude kann auch anders erzählen: z. B. daß ein Vater sich erst auf Vermittelung eines Freundes mit seinem Sohne versöhnt (b. Berachoth 32a; doch vgl. Mechilta zu 2. Mo. 14_{15}, S. 94 Winter-Wünsche).

521) Mt. 7_9ff.

522) Lk. 15_{11}ff. Jüdische Parallelen zur Bildrede vom verlorenen Sohne finden sich erst bei den Chassidim des 18. Jahrhunderts, also wohl unter christlicher Einwirkung: Paul Levertoff, Die religiöse Denkweise der Chassidim, in den Arbeiten zur Missionswissenschaft 1, 1918, S. 92.

523) Mt. 11_{25} wird zu „Vater" wohl nur das Metrums wegen „Herr des Himmels und der Erde" zugesetzt (Metrum und entsprechende Sprachmelodie wird in der syrischen Überlieferung deutlich).

524) Mt. 5_{35}; Adolf Schlatter, Wie sprach Josephus von Gott? in den Beiträgen zur Förderung christl. Theologie XIV 1, 1910, S. 11.

525) Gustav Dalman, Die Worte Jesu, I 1898 S. 152.

526) Auf diese Wendung geht wohl ἄνθρωπος βασιλεύς „menschlicher König" Mt. 18_{23} 22_2 zurück. (Anders Dalman S. 51).

527) Mt. 24_{22}.

528) Bei den Juden finden sich vereinzelt rührende Züge für die Liebe eines Sohnes zu seiner Mutter. R. Tarfon breitet seiner Mutter beide Hände unter die Füße, wie sie sich am Sabbat im Hofe ergeht. Dem entspricht schwärmerische Verehrung einer Mutter für ihren Sohn. Die Mutter des R. Ismael will ihrem Sohne die Füße waschen, wie er aus dem Lehrhause kommt, und das Wasser trinken (j. Pea 5c; das Motiv des Wassertrinkens ist altmorgenländisch, vgl. mein Buch: Schenute von Atripe, in den Texten und Untersuchungen XXV 1, 1903, S. 56 Anm.). Vgl. Jo. 19_{25}ff.

529) Thalheim bei Pauly-Wissowa V 1905 Sp. 2012.

530) Adolf Deißmann, Licht vom Osten, 1908, S. 106ff. (Hier auch die Parallele Apulejus Metam. X 23 angemerkt). Zur Aussetzung von Mädchen vgl. ferner Lukian, Hetärengespräche 2. — Über den Mädchenmord in Indien Winternitz S. 24f. Weiteres bei James Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics I 1908 S. 3ff.

531) Longus IV 18.

532) Longus IV 25. Übrigens scheinen nach Longus' Vorrede besonders Hirten (wie das in der Natur der Sache liegt) sich ausgesetzter Kinder anzunehmen; vgl. Hugo Greßmann, Das Weihnachtsevangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht, 1914 S. 18.

533) Älian, V. G. II 7. In Sparta wird wenigstens Kinderreichtum staatlich belohnt: eb. VI 6 usw.

534) Daß man hier nicht übertreiben darf, zeigt Johannes Ilberg, Zur gynäkologischen Ethik der Griechen, Archiv für Religionswissenschaft XIII S. 1ff. — Zum Ganzen vgl. die buddhistische Auffassung, nach der Kinder nur eine Last sind: Schreiber S. 19ff. Genau derselbe Gedanke bei Artemidor I 15 u. 6.

535) Musonius S. 77ff. Hense; vgl. Epiktet I 23$_7$f.; Plutarch, Über die Liebe zu den Kindern 2, 493E. In diesen Kreisen suche ich die Kritiker der Medeasage: Älian B. G. V 21; vgl. Pausanias II 3$_6$.

536) Staat V 9, 460C usw.

537) Vgl. etwa Aristophanes, Thesmophoriazusai 407. — Von hier aus versteht man, daß verschiedenfach das Gesetz begegnet: Frauen, die guter Hoffnung sind, dürfen erst nach der Geburt hingerichtet werden. Das ist bezeugt für Egypten (Plutarch de sera num. vind. 7, 552D), Athen (Älian, B. G. V 18), Rom (Quintilian Declam. 277 usw.); vgl. Philo, Über die Tugenden § 139 V S. 308 Cohn (nach 3. Mo. 22$_{28}$).

538) Trostschrift an seine Gattin 6,609E.

539) Valerius Maximus IV 4 Anfang.

540) Sie ist bedenklich verwandt mit Plutarch, Phokion 19; vgl. Münzer bei Pauly-Wissowa IV 1901 Sp. 1593.

541) Hist. V 5. Dasselbe rühmt Tazitus den Deutschen nach: Germ. 19.

542) Über die Einzelgesetze III § 110ff. Vgl. dieselbe Stellungnahme der Christen, z. B. Justin Apol. I 27ff. (Genaueres bei Achelis a. a. O. II 1912 S. 100 Anm. 6).

543) Gegen Apion II 24 § 202.

544) 2$_2$. Doch kommen Findelkinder bei den Juden vor: Kidduschin 4$_1$ usw. Auch geschieht es, daß ein Jude seine Kinder verkauft: Neh. 5$_5$; Sota 3$_8$.

545) B. Berachoth 18b.

546) B. Berachoth 21b.

547) Z. B. Josefus jüd. Kr. I 30$_5$ § 589.

548) Eb. I 28$_1$ff. § 555ff.

549) Leben 76 § 429. Über die griechischen Pädagogen und ihre Schranken vgl. etwa Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910, S. 116. Schlechte Pädagogen in Bildreden werden erwähnt: W. Bacher, Die Agada der Paläst. Amoräer I 1892 S. 540 II 1896 S. 61 III 1899 S. 267. Wenn Paulus das Bild vom Pädagogen braucht, betont er stets die Schranken des Begriffs: 1. Kor. 4$_{15}$ Gal. 3$_{24}$f. Kaban belehrt mich, daß den Juden ein heidnischer Pädagog verboten ist: b. Aboda sara 15b.

550) Oben S. 6.

551) Berachoth 7$_2$.

552) Tos. Berachoth 5$_{18}$. — Kaban teilt mir verschiedene Stellen mit, die zeigen, daß in der Frage „Religion und Kind" die jüdische Praxis besser war, als die Theorie. Vielleicht, daß man in Galiläa sich weniger mit der Erziehung befaßte, als in Babylonien (j. Challa 57b). Wertvoll ist b. Sukka 42a: wenn das Kind sprechen kann, muß es der Vater Gesetz und „Höre Israel" lehren; kann es Gebetsriemen beachten, so kaufe ihm der Vater Gebetsriemen usw. (tannaitisch); dasselbe ausführlicher Tos. Chagiga 1$_2$). Soferim 18$_5$f.: „Es war ein

schöner Brauch in Jerusalem, die kleinen Söhne und Töchter am Fasttage (Versöhnungstage) fasten zu lassen, bis zum Mittage die Elfjährigen, den ganzen Tag die Zwölfjährigen, und dann (die Kinder) zu tragen und vorzuführen bei jedem Ältesten (Gelehrten), damit dieser das Kind segne, ermutige und für dasselbe bete (Mt. 19_{13}!) . . . Sie haben ihre kleinen Kinder nicht zurückgelassen (zu Hause) hinter sich, sondern führten sie mit in die Synagoge, um sie zur Erfüllung der Gebote anzuspornen . . . Von da aus ist der Brauch, daß die kleinen Töchter Israels in die Synagoge kommen, damit die, die sie hinführen, Lohn (von Gott) erhalten".

553) Jebamoth 11_3.

554) Mt. 19_{13}ff.; vgl. 18_1ff.

555) Mt. 11_{16}f.

556) Wilhelm Bacher, Die Agada der Palästinensischen Amoräer III 1899 S. 354. Kahan vergleicht b. Jebamoth 121b (die Kinder spielen Begräbnis); Midrasch Rabba zu Pred. 3_2 S. 40 Wünsche (spielende Kinder verlangen von dem alten R. Simeon, daß er ihnen vortanzt); j. Sanhedrin 25d (Rabban Gamaliel II., R. Eliefer und R. Josua treffen in Rom Kinder beim Spiele an, die Erdhäufchen aufschütten und dabei sprechen: „So machen es die Söhne des Landes Israels und sagen: Dies ist Hebe, dies ist der Zehnt"). Freilich sind das keine Gleichnisse.

557) Mt. 21_{15}.

558) S. oben S. 34 u. Anm. 229. — Der Stellung Jesu zur Familie entspricht einigermaßen sein Urteil über das Fasten (vgl. vor allem Mt. 6_{16}ff. 9_{14}ff.).

4. Ehelosigkeit.

559) Auf dem Gebiete der Zerstreuung hält selbst Philo an der Ehe fest (Strathmann S. 145; hier wirkt, neben dem eigentlich Jüdischen, auch die Richtung der Stoa ein, die wir am besten aus Musonius kennen). Über die Therapeuten s. Strathmann S. 148ff.

560) Vgl. meinen Vortrag: Hat Jesus gelebt? 1920 S. 26f.

561) Vgl. im Allgemeinen: Carl Clemen, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit (Aus Natur und Geisteswelt 544), 1920. Natürlich wird auch der entgegengesetzte Standpunkt vertreten. Buddha freut sich, daß es in der vollendeten Welt keine Frauen gibt (Schreiber S. 32).

562) Winternitz S. 55ff. mit wertvollen religionsgeschichtlichen Vergleichen. Hans Haas danke ich folgende Lesefrucht: A man and his wife bathe in the Ganges with their clothes lied together, to ensure their being married to one another in a future existence (Census of India, 1901, Report, S. 363f.)

563) Winternitz S. 69ff.
564) Herodot IV 71.
565) Herodot V 5; Pomponius Mela II 2_{19}.
566) Günther Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten, 1915, S. 270, vgl. S. XXXVI.
567) Z. B. deutet man etruskische Darstellungen von Gastmählern, an denen Frauen teilnehmen, wohl mit Recht auf die Freuden des Jenseits (Körte bei Pauly-Wissowa VI 1909 Sp. 755).
568) Erotikos 22, 768D; vgl. Frauentugenden 258 BC, wo Kamma sagt, daß sie nach erfüllter Rachepflicht „zu ihrem Manne hinabschreitet." — Über Witwentötung bei den Germanen: Hoops IV 1918/19 S. 556f. und besonders S. 340f. (Artikel „Totenrecht").
569) Hier ist natürlich auch die Sinnlichkeit der Menschen im Morgenlande in Rechnung zu stellen, die man wohl am besten aus den Traumbüchern erkennt (Artemidor I 78ff.; b. Berachoth 55a bis 57b; Artemidor ist wohl nicht voll beweiskräftig, weil er Träume um seiner Systematik willen konstruiert; desto brauchbarer sind die talmudischen Stoffe). — Das Judentum der Talmudzeit scheint eine stärkere Sinnlichkeit zu besitzen, als das Israel des Alten Testaments. Gustav Hölscher teilt mir mit, daß er dies mit syrisch-phönikischen Einflüssen zusammenbringen möchte (vgl. etwa Franz Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, 2. Aufl. 1914 S. 137).
570) Diese Ehe ist nach jüdischem Rechte unstatthaft: Schwagerehe darf nur eintreten, wenn der verstorbene Bruder keine männlichen Kinder hinterließ. Aber in Glafyras Adern ist Hetärenblut (Willrich bei Pauly-Wissowa VII 1912, Sp. 1381).
571) Josefus jüd. Krieg II 7_4 § 114ff. = Alt. XVII 13_4 § 349ff. Es ist lehrreich, daß Josefus die Erzählung (die für die Entwickelung nichts austrägt) zweimal bringt. Obiges Zitat nach Alt.; jüd. Kr. hat dafür: „Ich werde dich wieder erlangen, auch wenn du nicht willst" (εὔνοια § 353 ist der bezeichnende griechische Ausdruck für die Liebe der Gattin zum Gatten; vgl. oben Anm. 261).
572) Josefus Alt. XV 3_6 § 69; weniger deutlich jüd. Kr. I 22_4 § 441. Ich danke den Hinweis Frl. Maria Kolbe.
573) Abess. Henoch 10_{17} (Georg Beer vergleicht Jes. $65_{20.22}$ Sach. 8_4).
574) Syr. Bar.-Offb. 73_7. Über verwandte Anschauungen der Rabbinen vgl. Weber, Jüd. Theol. auf Grund des Talmud, 2. Aufl. S. 381.
575) Das Folgende nach Weber S. 402.
576) Tanchuma, Chaije Sara 8.
577) B. Aboda sara 65a.
578) B. Berachoth 17a. Rabam erinnert hier an Plato; vgl. etwa Ulrich v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon I 1919 S. 248.

579) Sure 36_{55}f. 43_{70} (ich benutze die Koranübersetzung von Max Henning: Reclam 4206—4210). Vgl. Erich Bischoff, Der Koran, 1904, S. 109 (Morgenländische Bücherei 4). Bischoff weist mit Recht darauf hin, daß die Huri im Koran hinter den Ehefrauen zurücktreten (vgl. Sure 44_{54}): sie gewinnen erst später Bedeutung (M. Wolff, Muhammedanische Eschatologie, 1872, S. 199ff.). Überhaupt ist die Frau (im Erbrecht und bei Ehebruch) hier günstiger gestellt, als bei den Juden (Bischoff a. a. O.). Hans Haas danke ich folgende Anführung aus Tor Andrae, Die person Muhammeds 1917 (Archives d'Etudes Orientales XVI) S. 227: „Der Prophet hat darauf hingewiesen, daß schlechtes Benehmen des Mannes gegen die Frau in Wahrheit Ehescheidung bedeutet und am Tage der Auferstehung die Scheidung des Mannes von seinem Weibe zur Folge haben soll."

580) Eine kurze Übersicht bei Albrecht Dieterich, Nekyia, 2. Aufl. 1913 S. 79f. Anm. 4. Er nennt Germanen, Inder, Indianer, die orphischen Kreise, die Egypter. Man kann an der Art, wie das Bild durchgeführt wird, die Geistigkeit der betr. Religion feststellen.

581) Tos. Berachoth 7_{21}.

582) Abess. Henoch 60_{24}; 4. Esra III 2_{14} Violet; syr. Bar.-Offb. 29_4; Targ. Jerusch. I zu 1. Mo. 1_{26}. Etwas anders Judan b. Simeon im 3. Jahrh.: Leviathan und Behemoth werden in Zukunft von den Frommen gejagt werden (W. Bacher, Die Agada der Paläst. Amoräer III 1899 S. 606).

583) Abess. Henoch 10_{19}.

584) Syr. Bar.-Offb. 29_8.

585) Abess. Henoch 10_{19}; syr. Bar.-Offb. 29_5.

586) Vgl. etwa Mt. 8_{11}f. (Schilderung eines Abendmahls: draußen ists dunkel und kühl) 9_{15} (καλεῖν = einladen) 22_2ff. 25_1ff.; Lk. 16_{23} (Lazarus auf dem Ehrenplatze). Die Gebräuchlichkeit des Bildes bezeugt vor allem Lk. 14_{15} (ein Tischgenosse ruft: „Selig ist, wer Brot ißt im Gottesreiche!"). Bezeichnender Weise fehlt das Bild Mt. 24.

587) Mt. 5_6.

588) Mt. 26_{29}. — Irenäus V 33_3 hat für Jesus keinen geschichtlichen Wert.

589) 2. Sam. 23_{16}.

590) Mt. 22_{23}ff.

591) 5. Mo. 25_5f.

592) S. Julius Afrikanus, der spätjüdische Verhältnisse kennt, erklärt den Unterschied der Stammbäume Jesu Mt. 1_2ff. Lk. 3_{23}ff. mit Hilfe der Schwagerehe: Walther Reichardt, Die Briefe des S. Julius Africanus, in den Texten und Untersuchungen 34, 3, 1909 S. 1ff. Merkwürdiger Weise erwähnt Philo die Schwagerehe nicht (Die Werke Philos von Alexandria in deutsch. Übers. hersg. v. Leopold Cohn II 1910 S. 190 Anm. 2).

593) Wie auch die Rabbinen sich solche Fälle zurecht machten: Merx a. a. O. II 1, 1902, S. 306f. — Übrigens hängt auch in Indien Schwagerehe und Fortsetzung der Ehe im Jenseits zusammen: Winternitz S. 57.

594) S. oben S. 71f.

595) So Mt. Mk. unterscheidet sich wenig. Anders Lk. 20_{34}ff.: „Die Kinder dieser Welt freien und lassen sich freien. Die aber, die jener Welt und der Auferstehung von den Toten gewürdigt werden, freien weder, noch lassen sie sich freien. Sie können ja auch nicht mehr sterben; denn sie sind engelgleich, und sind Kinder Gottes, da sie der Auferstehung Kinder sind." Hier fehlt der unmittelbare Tadel der Sadduzäer: der taugt wenig für Heidenchristen. Neu ist die scharfe Gegenüberstellung dieser und jener Welt: dadurch wird erreicht, daß von vornherein ein ungünstiges Licht auf die Ehe fällt (vgl. den Schlußabschnitt).

596) Das ist auch bezeichnend für die jüdische Anschauung von der Frau (diese Engelvorstellung wird übrigens von der ältesten Christenheit übernommen). Dagegen kennt das Judentum weibliche Dämonen (Weber S. 255). — Einen bemerkenswerten Tatbestand bieten die altchristlichen Grabsteine der Insel Thera (Inscriptiones Graecae XII 3, 1898). Hier ist für die Engel der Frauen, neben der Form *ἄγγελος* (Nr. 953: *ἄγγελος Στρατονείκης* „Engel der Stratonike"), auch die alte weibliche Form *ἄγγελες* gebraucht (Nr. 947: *ἄγγελες Κλησαρίσστας* „Engel der Kletarista"; 952: *ἄγγλες Νυνφικῆς* „Engel der Nymfike"; 972: *ἄγγελες Ῥουφίνας* „Engel der Rufina"). Ich danke den Hinweis Hans Achelis (vgl. Zeitschr. für neutest. Wissenschaft I 1900 S. 88f.). Der Tatbestand hängt wohl mit einer vereinzelt bei den Rabbinen auftretenden Anschauung zusammen. Kahan weist zwei Stellen nach. Midrasch Rabba zu 1. Mo. 3_{24} S. 98 Wünsche: die Engel nehmen nach Bedarf verschiedene Gestalt an, männliche oder weibliche. Derselbe Midrasch Rabba zu 2. Mo. 16_4 Wünsche S. 189: Jahwe macht die Engel, wie er will, männlich oder weiblich (mit Schriftbeweis aus Sach. 5_9). Wird hier die Natur oder die Erscheinungsform der Engel bezeichnet?

597) Abess. Henoch 15_4ff. Eb. 106_5 redet von „Kindern der Engel des Himmels" und vergleicht mit ihnen das wunderbare Kind Noah. Hier wird „Kinder der Engel" = Engel sein.

598) 1. Mo. 6_1ff; Belege aus dem Judentume bei Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief, 1910 S. 274.

599) Lk. deutet den Gesichtspunkt an: s. oben Anm. 595.

600) Mt. 24.

601) Erich Klostermann, Apocrypha II, 2. Aufl. 1910, in Hans Lietzmanns Kleinen Texten 8 S. 12f. 20.

602) Richard Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen, 1906 S. 67ff.

603) Midrasch Rabba zu 1. Mo. 1_{26} (S. 30 Wünsche).

604) Johannes Weiß a. a. O. S. 270. Philo fußt vielleicht auf Aristophanes' Worten in Platos Gastmahl (14ff.; J. Cohn bei Leopold Cohn, Die Werke Philos usw. I 1909 S. 53 Anm. 2).

605) 7_{6}.

606) 99_{5}.

607) 100_{2}. Ähnlich 56_{7} über den Zwist der Heiden während des messianischen Krieges (dazu vergleicht Beer: Ez. 38_{21}; Sach. 14_{13}; Hagg. 2_{22}).

608) 70_{6}.

609) B. Sanhedrin 97a (beide Stücke tannaitisch).

610) Sota 9_{15} Ende.

611) Mt. 5_{44}.

612) Verwandte Worte begegnen im Buddhismus: „Von Begehren getrieben . . . streitet die Mutter mit dem Sohne, der Sohn mit der Mutter, der Vater mit dem Sohne, der Sohn mit dem Vater, streitet Bruder mit Bruder" usw. (Schreiber S. 9). Aber das ist Schilderung nicht der letzten Zeit, sondern des Weltlebens.

613) Mt. 10_{34}ff. Im Sinne ähnlich, nur lebhafter ist Lk. 12_{51}ff. (beachte hier die Verwendung der runden Zahlen drei und fünf, ein bekanntes morgenländisches, aber auch griechisches Mittel der Veranschaulichung: Gerhard Kittel, Rabbinica, in den Arbeit. zur Religionsgesch. d. Urchristent. I 3, 1920, S. 36f. 39ff.). Mt. mag den Text, der ihm überliefert ward, in der ihm eigenen Weise ruhiger gestaltet haben. Ursprünglicher scheint mir bei Mt. der enge Anschluß an Mi. 7_{6}, also an das jüdische Dogma vom Ende: das durfte bei Lk., der für Heidenchristen schrieb, zurücktreten.

614) Micha 7_{6} wird von Mt. (gegen Ende der Anführung) nicht in der ungeschickten Fassung der LXX wiedergegeben, sondern dem Urtexte entsprechend: wohl ein Zeichen für das Alter der Überlieferung (vgl. Zahn z. St.).

615) Mt. 10_{23}.

616) Mt. 12_{31}f.

617) Sota 3_{4}; den ersten Hinweis auf die Stelle danke ich Gerhard Kittel. Goldschmidt V S. 239 Anm. 22 scheint mir den Sinn in unzulässiger Weise umzubiegen. Die Gemara b. Sota 22a gibt dazu kaum ein Recht.

618) Mt. 10_{37}. Die Parallelen bei Lk. zeigen, daß Mt. 10_{34} bis $_{37}$ (wie so oft) Sprüche zusammenstellt, die zunächst getrennt überliefert waren: Mt. 10_{34} bis $_{36}$ = Lk. 12_{51} bis $_{53}$, aber Mt. 10_{37} = Lk. 14_{26}. Die Zusammenstellung bei Mt. hat freilich guten Grund: auch auf Mt. 10_{37} dürfte Micha 7_{6} einwirken.

619) Lk. 14_{26}.

620) נַפְשָׁא im Aramäischen Ausdruck für das Reflexivum. Also übersetzt man vielleicht besser: „dazu sich selbst."

621) S. den Schlußabschnitt.
622) Mk. 13_{12} (= Mt. 10_{21}); Lk. 21_{16}.
623) S. oben S. 35. Lk. bezeichnet deshalb auch die Jünger als Jesu Freunde: 12_4 (das ist ein morgenländischer Hoftitel [vgl. Jo. 19_{12}], den man schon in Altegypten kennt; Lk. will also die Jünger als des Messias Hofstaat bezeichnen; aber natürlich legt der griechische Schriftsteller und Leser seine Gefühle in das Wort). Vgl. Jo. 15_{14}f. (auch Jo. schreibt für Griechen).
624) Bezeichnend sind die Haustafeln Kol. 3_{18}ff. Eph. 5_{22}ff. (vgl. 1. Pt. 2_{13}ff.): hier fehlen die Freunde, die in der parallelen griechischen Überlieferung begegnen: es zeigt sich die jüdische Art des Briefschreibers. Doch hat Pseudophokylides die Freunde (Martin Dibelius in Hans Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament III 2, 1913, S. 91f.). Überhaupt ist die Verteilung des Wortes φίλος „Freund" auf die neutestamentlichen Schriftsteller lehrreich: Bruder verzeichnet für Mt. 2 Stellen (davon eine unsicher), für Lk. AG. 18, für Jo. 6, für Jak. 2 (eine unsicher), für 3. Jo. 2 (eine unsicher), sonst nichts.
625) S. oben S. 57.
626) 1. Kor. $7_{26.\ 28}$ff.
627) 1. Kor. 7_{25}.
628) Lk. 17_{27}.
629) Erich Klostermann, Apocrypha III, in Lietzmanns Kleinen Texten 11, 2. Aufl., 1911 S. 8 Nr. 31. Die Worte ὁ κατὰ πρόθεσιν usw. gehören kaum zur Anführung.
630) 1. Kor. $7_{11.\ 25}$.
631) Der Spruch des Klemens wird auch mit Mt. 19_4ff. $_{12}$ zusammenhängen.
632) Mk. 3_{21} vgl. $_{31}$. Man lese aber aus der Stelle nicht zu viel heraus. Wer von Sinnen ist, wird leicht als Heiliger angesehen. Vgl. die Doppelbedeutung von הִתְנַבֵּא: „weissagen" und „rasen." Nicht ohne ein gewisses etymologisches Recht leiten Plato und nach ihm Cicero (de divin. I 1_1) μάντις „Seher" von μαίνεσθαι „von Sinnen sein" ab. Vgl. etwa Hans Leisegang, Der heilige Geist I 1, 1919; Heinrich Gelzer, Ausgewählte kleine Schriften 1907 S. 42ff.
633) Mk. 3_{35}.
634) Mt. 8_{21}f. (wenig anders Lk. 9_{59}f.).
635) Mt. 19_{12}.
636) 2. Mo. 19_{15}; vgl. Philo, Über die Einzelgesetze III § 63 usw. Weiteres bei Johannes Weiß, Der erste Korintherbrief, S. 174.
637) Zaubergedanken sind bei den Rabbinen nicht selten, obwohl man sie als bedenklich empfindet. Um 100 vor Chr. sendet man in einer Zeit der Dürre zu Choni, dem Kreiszieher: „Bete, daß Regen herabkommt!" Er betet zuerst ohne Erfolg. Da zeichnet er einen Kreis, stellt sich hinein und ruft zu Gott:

„Ich schwöre bei deinem großen Namen: ich weiche nicht von hier, bis du dich deiner Kinder erbarmtest.“ Da träufelt der Regen. Aber Choni ist unzufrieden: „Nicht so erbat ichs; vielmehr Regen für Gruben, Gräben und Höhlen.“ Nun regnet es ungestüm. Da sagt Choni: „Nicht so erbat ichs; sondern Regen des Wohlgefallens, Segens und der freiwilligen Gabe.“ Nun endlich kommt der Regen, wie sichs gebührt. Das ist Zauberei (beachte den Kreis, den großen Namen, den auf Gott ausgeübten Zwang). In der Tat sendet Simeon b. Schatach (derselbe, der achtzig Zauberinnen aus einer Höhle bei Askalon kreuzigt: j. Chagiga 77d) folgende Botschaft zu Choni: „Wärest du nicht Choni, so bannte ich dich. Aber was kann ich dir tun? Du schmeichelst dich ja bei Gott ein; aber er tut dir deinen Willen. Wie wenn ein Sohn sich bei seinem Vater einschmeichelt: er tut ihm doch seinen Willen“ (Taanith 3_8). Vgl. Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters 1911, S. 14ff.; Ferdinand Weber S. 257ff.

638) B. Berachoth 25b (teilweise tannaitisch).

639) Mt. 8_3.

640) Mt. 9_{20}ff.

641) Mt. 15_1ff. 23_{25}f.

642) In Lietzmanns Kleinen Texten 31, 1908, S. 4f. Vgl. oben S. 54.

643) Z. B. Tos. Schabbath 11_{15}; b. Schabbath 104b.

644) Oben Anm. 112.

645) Eine Ausnahme Mk. 5_9: sie ist wohl so zu deuten, daß die Geister ausweichend antworten (ihre Zahl statt ihres Namens nennen) und doch ausgetrieben werden: Jesus macht schon vorher auf den Besessenen Eindruck (5_6f.). Mt. 12_{22} **kann** Jesus nach dem Namen nicht fragen, weil der Besessene stumm ist (daher 12_{23} die große Wirkung des Wunders).

646) Mt. 8_{16}. Man könnte in den evangelischen Wunderberichten besonders Folgendes mit Zaubervorstellungen in Verbindung bringen. a. Gelegentlich begegnen die Zauberausdrücke „binden“ und „lösen“ (die freilich nicht notwendig auf Zauber deuten, sondern bloße Bilder sein können: Mk. 7_{35}; Lk. $13_{12.16}$; Mt. 16_{19} 18_{18} gehören schwerlich hieher). b. Weiter kommen aramäische Worte Jesu in Wundergeschichten vor: wie ja der Zauberer sich gern fremdartiger Worte bedient (Mk. 5_{41} 7_{34}; aber das Wort Hefatha kann der Taubstumme nicht hören, und es ist begreiflich, daß man denkwürdige Worte in der Ursprache weitergibt). c. In den Wundergeschichten spielen Manipulationen eine Rolle (über Handauflegen und Berühren s. oben Anm. 119; weiter vgl. Mk. 7_{33}ff.: der Finger ins Ohr gelegt, die Zunge berührt, reinigende oder heilende Kraft des Speichels benutzt, wozu b. Berachoth 25b usw. zu lesen; ferner Mk. 8_{22}ff.; Jo. 9_1ff., wo die Manipulationen zweifellos sinnbildlich gemeint sind, wegen der Übersetzung des Wortes Siloah 9_7). Zu-

den und Griechen erzählen damals gern Wunder: so entsteht eine feste Topik für Wundergeschichten. Soweit die angeführten Dinge überhaupt Bedeutung haben, zeigen sie wohl nur, daß sich der christliche Erzähler (besonders Mk.) nicht immer von der Topik freihält. (Freilich bildet sich zugleich eine neue christliche Wundertopik: Abneigung gegen Strafwunder; innere Sicherheit des Wundertäters; Vermeidung alles Lächerlichen und Geschmacklosen). Zur Topik vgl. die (unvollständigen) Bemerkungen von Otto Weinreich, Antike Heilungswunder, in den Religionsgeschichtl. Versuchen u. Vorarbeiten VIII 1, 1909, S. 195ff. Im übrigen s. Paul Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, 1911; Adolf Schlatter, Das Wunder in der Synagoge, in den Beiträgen zur Förderung christl. Theologie XVI 5, 1912, S. 49ff.

647) Mt. 10_{12}f.

648) Lietzmann, Kleine Texte 8, 2. Aufl. 1910, S. 12f.

649) Ebenda S. 9 (die Nennung des Matthäus kann auf das Hebräerevangelium deuten, aber auch auf Matthiasüberlieferungen (eb. S. 13f.).

650) 2_8f. Vgl. ferner syr. Bar.-Offb. 56_6.

651) 4_1. Vgl. zu dem Zusammenhange von Sünde und Geschlechtstrieb: Philo, Über die Einzelgesetze III § 8; Midrasch Rabba zu 1. Mo. 1_{31} (S. 38 Wünsche).

652) 83_2 85_3. G. Beer vergleicht Jer. 16_2. Im slavischen Henochbuche fallen die Gesichte lange nach der Hochzeit (1_1ff.). Nach b. Jebamoth 62a entsagt Moses seiner Frau, damit Gott immer mit ihm reden kann. Natürlich hängen diese Dinge vielleicht nur mit der levitischen Unreinheit der Ehe zusammen.

653) Chullin 8_1.

654) Mt. 3_4.

655) Das Ebjonitenevangelium liest ἐγκρίδες „Kuchen" für ἀκρίδες „Heuschrecken" (Lietzmann, Kleine Texte 8, 2. Aufl. S. 10).

656) Mt. 12_{31}f.

657) B. Berachoth 22a. Der Schluß des angeführten Stücks ist in seiner Deutung unsicher, wie mir Kahan zeigt.

658) B. Kethuboth 62b.

659) In der Regel ist Hillel gegenüber Schammai der Neuerer: man empfand also die Sache, um die sichs handelt, als altehrwürdig, nur einer gewissen Milderung bedürftig.

660) Kethuboth 5_6. Die Deutung wird durch 1. Kor. 7_5 nahegelegt.

661) 8_8.

662) B. Jebamoth 63b (tannaitisch) = Midrasch Rabba zu 1. Mo. 9_6 (S. 155 Wünsche). Vgl. Bacher, Die Agada der Tannaiten I, 2. Aufl., S. 221. Ähnlich die persönliche Stellung des Apollonius von Tyana (Strathmann S. 307f.). Gegen eine Verallgemeinerung der Gedanken Ben Assais spricht b. Joma

72b: hier wird empfohlen, erst eine Frau zu nehmen, dann das Gesetz zu studieren.

663) 1. Kor. 7_5; vgl. vielleicht 1. Thess. 4_6.

664) Mt. 19_{10} bis $_{12}$.

665) Die Überlieferung ist gut, weil den Jüngern ungünstig.

666) „Dies Wort“ ist nicht das eben gesprochene Jüngerwort: das ist dem natürlichen Menschen sehr begreiflich. Aber auch das folgende Wort von den dreierlei Verschnittenen ist nicht gemeint: das wird mit „denn“ erst abgeleitet. Also bezieht sich „dies Wort“ auf Jesu Urteil von der Ehe zurück ($_4$ bis $_{10}$). Dies Urteil war wohl gedankenmäßig zu verstehen, aber inhaltlich neu, also nicht leicht zu befolgen.

667) Die Rabbinen unterscheiden: 1. von Menschen Verschnittene; 2. Verschnittene der Sonne (die die Sonne nie anders sah): Jebamoth 8_4; Tos. Berachoth 5_{14}. — Mt. 19 fehlen die, die ehelos bleiben, weil sie die rechte Frau nicht finden: schwerlich der Dreizahl zu Liebe; sondern in einer Zeit, da die Seelen weniger differenziert sind, kommt der Fall kaum vor.

668) Tos. Berachoth 7_3. J. Berachoth 13b will das Wort dann nicht gelten lassen, wenn der Betreffende so unglücklich geboren wurde.

669) Alt. IV 8_{40} § 290f. (vgl. 5. Mo. 23_2); s. auch Philo, Über die Einzelgesetze III § 41 (womit freilich zu vergleichen: Über die Nachstellungen, die der Schlechtere usw. § 176, auch bei Origenes, Matthäuskomm. XV 3). Dieselbe Stimmung bei den Griechen: Artemidor II 69; Philostratus, Leben des Apollonius I 34.

670) Lk. 13_1ff.; Jo. 9_3.

671) AG. 8_{26}ff. Hans Windisch weist mich darauf hin, daß die ersten Christen sich hier (im Gegensatze zu 5. Mo. 23_2) wohl an Jes. 56_3ff. anschließen: wie Jesus ja vielfach auf die Profeten zurückgeht.

672) Mt. 5_{29} usw.

673) Mt. 11_{12}. Ich fasse *βιάζεται* passivisch: wenn das Himmelreich sich mit Gewalt durchsetzt, bedarf es nicht erst der Gewalttätigen. Kahan vergleicht b. Pesachim 119a: Gott ist anders, als ein Mensch; er freut sich, wenn er (durch Buße) besiegt wird. Die Stelle hat viele Parallelen.

674) Das Geheimnis spielt im Spätjudentume, wie in der Predigt Jesu eine größere Rolle, als man gemeiniglich annimmt. Vgl. etwa b. Berachoth 10a; Mt. 10_{26}f. 13_{11}. Es ist von hier aus z. B. nicht unmöglich, daß Jesus mit klaren Aussagen über sein Hoheitsbewußtsein zunächst zurückhielt, zugleich aber Andeutungen darüber schon vor weiteren Kreisen gab.

675) Hugo Hepding, Attis, in den Religionsgeschichtl. Versuchen und Vorarbeiten I 1903 S. 160f.

676) 7_9. Vgl. die eigentümliche Überlieferung über Osiris' Schamglied bei Plutarch, Über Isis und Osiris 18.

677) Cuiacius ad Justiniani novell. 142.
678) Apologie I 29.
679) Euseb, Kirchengesch. VI 8_1ff. Die koptischen Hss. schreiben Horigenes.
680) Vgl. mein Buch: Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums, in den Texten und Untersuchungen XXV 1, 1903, S. 63. Weiteres bei Achelis II S. 427f.
681) Hepding S. 161 Anm. 6.
682) Mt. 6_6ff. $_{16}$ff. 15_1ff.
683) Mt. 5_{29}.
684) Mt. 23_{24}.
685) Grundsätzlich wichtig ist der Aorist εὐνούχισαν „sie machten sich zu Verschnittenen": also gibts in der Vergangenheit Belege für das, was Jesus meint.
686) Mt. 19_{27}ff. Auf den Zusammenhang von Mt. 19_3ff. mit $_{27}$ff. ist freilich kein Verlaß: die Stücke sind sachlich geordnet (oben Anm. 409).
687) Die altertümlichste Fassung bei Klemens von Alexandrien, Welcher Reiche selig wird 4_{10} (III S. 163 Stählin, wohl nach Mk.).
688) Bei Klemens sind genannt: τὰ ἴδια „das Eigentum", Eltern, Brüder, χρήματα „Besitztümer"; dazu Äcker und Häuser.
689) Lk. 18_{29}f. (vgl. oben S. 91f.). Übrigens entsteht dadurch, daß Lk. die Frau einschiebt, ein seltsamer Ausdruck: „Jeder, der Haus, Frau, Brüder, Eltern oder Kinder verließ wegen des Gottesreiches, wird vielfältig wieder empfangen in dieser Zeit, und in der kommenden Zeit ewiges Leben." Was heißt „vielfältiger Ersatz der Frau in dieser Zeit?" Natürlich ist nicht an Vielweiberei gedacht, sondern an geistige, schwesterliche Gemeinschaft mit Frauen: darum fehlen bei Lk. die Schwestern neben den Brüdern. Der Text ist somit verständlich, aber nicht glatt in seiner Fassung und auch darum nicht ursprünglich.
690) Mt. 11_{12}.
691) Mt. 8_{14}f.
692) S. oben S. 99.
693) 1. Kor. 9_5.
694) Vgl. die Johannesakten.
695) 1. Kor. 7_1ff.
696) Mt. 14_3f.
697) Oben S. 15.
698) Diese Frage behandelte zuerst wohl Klemens von Alexandrien, Strom. III 6 § 49_1ff. (II 218 Stählin). Von Neueren vgl. vor allem: Johannes Ninck, Jesus als Charakter, 2. Ausg. 1910, S. 73ff.
699) Belege in meinen Vorträgen: Die männliche Art Jesu, 2. Aufl.; Jesus und die moderne Menschheit; Hat Jesus gelebt? (Sämtlich 1920).

700) Man kann auch den Gedanken hinzufügen: der Verheiratete muß sich um vieles kümmern, was mit Frömmigkeit nur mittelbar zusammenhängt, behält also nicht alle Zeit fürs Himmelreich. Diese Betrachtungsweise liegt dem Menschen der alten Welt weniger nahe: er rechnet nicht nach Minuten oder gar Sekunden, hat keine Uhr in der Tasche stecken. Immerhin: Horaz mahnt „Carpe diem" (Oden I 11_{8}) und Paulus gar „Seid Sklaven der Zeit" (Rö. 12_{11} nach der richtigen Lesart). Paulus wird, weil er das Ende für nahe hält, ein geschärftes Zeitgefühl besitzen: 1. Kor. 7_{26}ff. (vgl. meinen Vortrag: Urchristentum und Gegenwart 1920 S. 3ff.). Aber auch hier denke man sich Paulus nicht zu modern. Profetie erfordert weniger Zeit, als das sog. Zungenreden: sie bedarf der Deutung weniger. Aber Paulus betont das nicht (1. Kor. 14).

701) Mt. 19_{10}.

702) Jes. 8_{3}.

703) Die Gedankenrichtung, die Hans Blüher auf Sigmund Freuds Psychanalyse aufbaut, kommt zu der Vermutung: Jesus gehöre, wie alle Führer des Geistes, zu den Männern, bei denen das erotische Verhältnis zwischen Mann und Mann wichtiger sei, als das zwischen Mann und Weib. Auch von hier aus gewönne man eine Erklärung von Mt. 19_{12} (vgl. die Andeutungen in Blühers Schrift: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft, I, 4./5. Taus. 1919, S. 246, II, 5./9. Taus. 1920 S. 25. 148). Freilich wäre das eine recht zweifelhafte Erklärung. 1. Blühers Gesamtanschauung ist auch für den Anhänger Freuds weit davon entfernt, bewiesen zu sein, trotz manchen Wahrheitsmomenten, die anerkannt werden müssen. 2. Jesus ist Jude. Man erkennt das aus seiner ganzen Art, zu denken und sich zu geben (einige, freilich nicht durchweg stichhaltige Andeutungen bei Adolf Schlatter, s. oben S. 61 u. Anm. 427). Nun spielen bei den Griechen erotische Verhältnisse zwischen Mann und Mann eine große Rolle (oben S. 35). Aber bei den Juden fehlt das fast ganz (oben S. 40). 3. Jesus urteilt über Frau und Ehe höher, als seine Umgebung: man kann also nicht sagen, daß er bei solchen Urteilen von der Stimmung seiner Zeit abhängig wäre. 4. Wenn wir Mt. 19_{12} mit Recht auch auf den Herrn selbst beziehen, so erkennen wir wohl: die eigene Ehelosigkeit erscheint ihm in gewisser Weise als Verzicht (beachte vor allem den Aorist εὐνούχισαν „sie machten sich zu Verschnittenen"; er ist ja im Aramäischen nicht so scharf auszudrücken; aber der griechische Übersetzer [d. h. der älteste Erklärer der Stelle, den wir haben] dachte an einen in der Vergangenheit liegenden Entschluß Jesu, der die Sache betrifft). Auch das gehört zur vollen Menschheit Jesu. 5. Einzelbelege dafür, daß bei Jesus das mannmännliche Verhältnis im Vordergrund stehe, fehlen. Das Bild von der Mutter tritt bei ihm zurück: das ist allgemein morgenländisch, und Jesus hat selten Gelegenheit, das Bild zu brauchen

(oben S. 58). Und wenn das vierte Evangelium von dem Jünger berichtet, der an der Brust Jesu lag (13_{23} usw.), so ist das ein Hinweis auf die Tischordnung: dabei ist fraglich, wie weit das vierte Evangelium hier als Geschichtsquelle angesehen werden kann. Vgl. Oskar Pfister, Die psychanalytische Methode (Pädagogium I), 1913, S. 482ff.; unzugänglich ist mir zur Zeit: Berguer, Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique, Genf 1919. — Ebenso ungeschichtlich ist es, wenn man im Evangelium Züge von sinnlicher Liebe Jesu zu Frauen findet (vgl. mein Buch: Vom Jesusbilde der Gegenwart, 1913, S. 62ff.).

5. Ausblick.

704) Auch Kapernaum ist bei Josefus ein Dorf: Leben 72 § 403 (s. die Lesarten).

705) Paulus scheint nur in Galatien Dörfer zu missionieren: Gal. 1_1ff. nennt keine Stadt, obwohl es dort Städte gibt. Aber in Galatien hält ihn Krankheit, nicht freier Wille fest (4_{13}ff.). — Die Sprache Jesu nimmt ihre Bilder vorwiegend aus dem Dorfleben, die Sprache des Paulus aus dem Leben der Städter. Allerdings spiegelt sich darin zugleich der Unterschied jüdischer und griechischer Kultur: jene verleugnet nicht den Ursprung auf dem Dorfe; diese ist städtisch.

706) Das muß 1. Kor. 11_2ff. berücksichtigt werden.

707) Warneck S. 141ff.

708) 1. Thess. 4_{11}; 2. Thess. 3_6ff. Vielleicht ist Ähnliches für die Urgemeinde anzunehmen.

709) AG. 1_{14}.

710) AG. 12_{12}f. Rhode ein üblicher Sklavenname: Xenophon, Ephes. II.

711) AG. 9_{36}ff. Tabi und Tabitha („Hirsch" und „Hirschkuh") sind bei den Juden die üblichen Namen des Sklaven und der Sklavin (Krauß II S. 94f. 496 Anm. 654). Der Name Dorkas vielleicht auf einer altchristlichen Inschrift von Thera: Inscr. Graecae XII 3 Nr. 938.

712) AG. 1_{14}.

713) Mt. 1_{18}ff.

714) AG. 5_1ff. Schaffira = die Schöne.

715) AG. 21_9 6_1ff.

716) S. oben Anm. 206; dazu Josefus jüd. Krieg II 20_2 § 560.

717) AG. 16_1 bis $_{13}$ (in der Synagoge von Philippi trifft Paulus nur Frauen). $_{16}$ff. 17_4. $_{12}$. $_{34}$.

718) AG. 16_{14}f. $_{40}$; vgl. vielleicht Phil. 4_2.

719) 1. Kor. 16_{19}; Rö. 16_3; 2. Tim. 4_{19}; AG. 18_2. $_{18}$. $_{26}$.

720) Rö. 16_1f.

721) Analogien aus neuerer Zeit bei Warneck S. 358 Anm. 1.

722) 1. Kor. 7_1ff.

723) 1. Kor. 11_2ff.

724) Die folgenden Andeutungen über Paulus können vielfach schärfer gefaßt werden, wenn Eduard Sievers' Schallanalyse zurecht besteht. Aber sie hat sich erst noch zu bewähren. Vielleicht ist heute schon bedeutsam, daß nach Sievers 1. Kor. 14_{33}b ff. zum Urkorintherbriefe gehört (nur auf die Stimmen des Paulus, Timotheus, Sosthenes verteilt); allein $_{34}$ Ende (*καθὼς καὶ ὁ νόμος λέγει* „wie auch das Gesetz sagt") fällt aus. — Vgl. über Paulus zuletzt: Alfred Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus II 1919.

725) Gal. 3_{28}; vgl. oben Anm. 18. 98. Kaufmann (oben Anm. 18) vermutet, daß Gal. 3_{28} auf die drei Danksprüche des R. Juda Rücksicht nimmt. B. Menachoth 43b sind diese Sprüche nämlich so überliefert, daß statt des Unwissenden der Sklave genannt wird.

726) 1. Kor. 11_{11}. Die Reihenfolge der Glieder wechselt in der Überlieferung wie Mk. 10_{11}f. (oben Anm. 516).

727) Oben S. 37f.

728) 1. Kor. 11_{12}; vgl. 1. Mo. 2_{21}.

729) 1. Kor. 11_5. 1. Kor. 14_{33}b bis $_{36}$ steht dazu wohl nur scheinbar in Widerspruch: dies Stück (dessen Stellung freilich seltsam ist) verbietet der Ehefrau im Gottesdienste das Schwatzen mit ihrem Manne (Franz Rendtorff, Die Geschichte des christl. Gottesdienstes usw., in den Studien zur praktischen Theologie VII 1, 1914, S. 21).

730) Die Frau geht herkömmlicher Weise in Griechenland und Rom verschleiert: Plutarch, Quaest. Rom. 14, 267A. Über Tarsus vgl. Rohde, Roman S. 68 Anm. 3, nach Dion von Prusa. Wichtig für das Verständnis von 1. Kor. 11_2ff. ist Tertullian: de orat. 21f.; de virg. vel.; de cor. 4.

731) Rö. 16_{13}.

732) 1. Tim. 5_2.

733) 1. Kor. 1_{11}. Der Name ein Hirtinnenname: Longus I 2 Ende.

734) Rö. 16_6. $_{12}$.

735) Phil. 4_2f. Vgl. ferner Rö. 16_{15}; Philem. $_2$; 2. Tim. 1_5 4_{21}.

736) S. oben Anm. 169. 170.

737) Zu Gal. 3_{28} (s. o.) finden sich Parallelen 1. Kor. 12_{13}; Rö. 1_{14}; Kol. 3_{11}: da fehlt das Glied „hier ist nicht Mann, noch Weib."

738) 1. Kor. 11_3. $_7$ bis $_{10}$ (Paulus ersetzt hier den geschlechtslosen Urmenschen Philos durch Christus; s. oben Anm. 604).

739) 1. Kor. 11_{11}f.

740) Die Frau als Lehrerin unterwiese Männer und beherrschte sie dadurch.

741) 1. Tim. 2_{12}. Das Wort ist schärfer als 1. Kor. 14_{33}bff.; also keinesfalls Quelle von 1. Kor. 14.
742) 1. Tim. 4_7; 2. Tim. 3_6.
743) 1. Tim. 2_{13}ff.
744) 1. Kor. 15_5ff.; Josefus Alt. IV 8_{15} § 219. Vgl. Maximilian Harden, Prozesse (= Köpfe III), 1913, S. 42f.
745) 1. Theff. 2_7.
746) Gal. 4_{19} (nach Wolfgang Schanze, Das Neue Testament schallanalytisch untersucht 1, 2. Aufl. 1919 ein metrisches Zitat). — Vgl. ferner 1. Theff. 5_3; Gal. 1_{15}; 1. Kor. 3_2 (hier handelt sichs freilich um geläufige Bilder).
747) 2. Kor. 11_2; Eph. 5_{25}ff. Vielleicht gilt Jesus 1. Tim. 5_{11}f. besonders als Bräutigam der Witwen.
748) 1. Kor. 16_{19}; Rö. 16_3 bis $_5$ (vgl. dazu Adolf Deißmann, Licht vom Osten S. 80f.; die Namen $_5$ bis $_{15}$ gehören vielleicht zur Hausgemeinde des Ehepaares, s. Theodor Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer ausgelegt 1910 S. 606); 2. Tim. 4_{19}. Vielleicht ist auch an Philem. $_1$f. zu erinnern, falls Appia Philemons Gattin ist. Man könnte das innere Leben eines solchen Ehepaares etwa nach 1. Kor. 6_{16} 11_{11}f. 13_4ff. beschreiben.
749) 1. Kor. 7_{12} bis $_{16}$ ($_{14}$ redet nur von äußerer Heiligkeit, wie das Perfektum zeigt; $_{16}$ der Hauptgedanke). — Andeutungen, daß die Ehe geistige Gemeinschaft ist: 1. Kor. 7_{39} (Warnung vor Eingehen einer Mischehe) 9_5 (die Missionare wissen doch, warum sie ihre Frauen mitnehmen).
750) Im 1. Kor. ist die eschatologische Stimmung schärfer, als in den älteren und jüngeren Paulusbriefen; vgl. vor allem 7_{29} bis $_{31}$ (der einzige sichere Beleg für „Interimsethik" im Neuen Testamente) 10_{11} bis $_{13}$ 15_{51}f. Der Tatbestand hängt wohl damit zusammen, daß Paulus eben in schwerster Gefahr stand (15_{32}).
751) 1. Kor. 7_1. *Καλόν* ein Mittelbegriff zwischen „gut", „zweckmäßig", „ästhetisch schön." Das Wort wiederholt sich in dem Zusammenhange: $_8$. $_{26}$ (zweimal) $_{37}$f.
752) 1. Kor. 7_2 bis $_9$.
753) 1. Kor. 7_5; vgl. oben S. 98
754) 1. Kor. 7_{29}. Vielleicht spielt die den Griechen und dem Paulus bekannte Tatsache herein, daß Enthaltsamkeit Kraft verleiht (1. Kor. 9_{25}).
755) 1. Theff. 4_3ff.
756) Kol. 3_{18}ff.; Eph. 5_{22}ff. In den Pastoralbriefen erscheint es als das Gegebene, daß Bischöfe und Diakonen verheiratet sind. Vgl. 1. Tim. 3_2 = Tit. 1_6; 1. Tim. 3_{12} 2_{15}; Tit. 2_3 bis $_5$.
757) 1. Tim. 4_3.
758) Über einen asketischen Rest in den Pastoralbriefen s. oben Anm. 424—426.
759) Wenig ergeben folgende Stellen: Jak. 2_{15}. $_{25}$ (Mann und Frau gleichberechtigt); ferner 1_{27} 2_{11} 3_{17} 4_4. $_8$; Jud. $_6$bis $_8$. $_{18}$;

1. Pt. 3_7 (zur Frauenfrage) 3_1 bis $_7$ (zur Frage der Ehe, vgl. 1_{14} $_{22}$ 2_{11} 4_2f.); 2. Pt. 2_2. $_4$. $_6$ff. $_{10}$. $_{13}$f., auch 1_4. $_6$; Hebr. 11_{11}f. $_{31}$. $_{35}$ (zur Frauenfrage) 11_{11}f. $_{23}$ 13_4 (zur Frage der Ehe, vgl. 11_{31} 12_{16}).

760) S. Anm. 408; Anm. 495; Anm. 515; Anm. 595; Anm. 689; S. 91f. Vgl. Lk. 1_5ff. 5_{34}f. 17_{27} 21_{23} 23_{29}f. Keine Frauen im Stammbaume 3_{23}ff. (anders Mt. 1_2ff.). Mt. 5_{27}f. ohne Parallele bei Lk. Lk. 14_{16} Abendmahl statt Hochzeit (Mt. 22_2); auch Lk. 14_{20} gewinnt von hier aus Bedeutung. Lk. 16_{18} auffallend kurz (vgl. 3_{19}). Dagegen Lk. 20_{27}ff. ausführlich. Ein eschatologisches Motiv für die Abneigung gegen die Ehe 14_{26} 18_{29} angedeutet. Vielleicht ist Lk.' Anschauung durch das Überwiegen der Frauen in den ersten Gemeinden mit bestimmt. Doch vgl. AG. 5_1ff. 18_2ff.

761) AG. 21_9. Nach Polykrates von Ephesus (Euseb, Kirchengesch. III 31_3 = V 24_2) und Klemens von Alexandrien (eb. III 30_1) blieben die Mädchen nicht alle unverheiratet.

762) Auch sonst tritt bei Lk. das Endgeschichtliche zurück. Vgl. Mt. 16_{28} = Mk. 9_1 = Lk. 9_{27}.

763) Eigengut des Lk.: 4_{26} 7_{11} bis $_{17}$. $_{36}$ bis $_{50}$ (s. oben Anm 227) 8_1 bis $_3$ (teilweise) 10_{38} bis $_{42}$ 11_{27}f. 13_{10} bis $_{17}$ 15_8 bis $_{10}$ 17_{32} 18_1 bis $_8$ 23_{27} bis $_{31}$. Dazu übernimmt Lk.: 4_{38}f. 8_{40} bis $_{56}$ 13_{20}f. 20_{47} 21_1 bis $_4$ 23_{55} bis 24_{11}; auch 11_{31} 17_{35}. Lk. 22_{56}ff. kann man, wenn man Mt. Mk. vergleicht, den Eindruck haben, daß Lk. die Frauenwelt nicht zu sehr belasten will.

764) Ihr gebührt wohl das Magnifikat Lk. 1_{46}ff. (so ein Teil der alten Lateiner).

765) Hier ist Mt. 1_{18}ff. zu vergleichen (s. oben S. 106).

766) Lk. 2_{36}ff. Beachte den asketischen Zug der Erzählung (der Sinaisyrer liest $_{36}$ „sieben Tage" statt „sieben Jahre", wohl mit Recht: Merx II 2 S. 207f.; man ändert wohl, weil ἡμέρα zu häufig vorkam). — Es fehlt bei Lk.: der Tanz der Salome (vgl. 3_{19}f.; vielleicht erkannte Lk. die Verwandschaft des Stückes mit einem Deklamationsthema: Hugo Daffner, Salome, 1912, S. 6ff.); das kanaanäische Weib (für Heiden mißverständlich); die Bildrede von den zehn Jungfrauen (Teilparallelen Lk. 12_{35}f. 13_{25}); die Salbung in Bethanien (vielleicht wegen Mt. 26_{11}; doch vgl. Lk. 7_{36}ff.) usw.

767) AG. 1_{14}f. ($_{15}$ *ὀνόματα* „Personen" eine andre Zählung als Mt. 14_{21}); AG. 2_{41} (*ψυχαί* „Seelen" wohl Männer und Frauen) 5_{1-11} 6_1 9_{36-43} 12_{12}f. 21_9; ferner die Anm. 717 genannten Belege. Vgl. auch 8_{27} 23_{16} 24_{24} 25_{13}.

768) Den Nachweis führt für AG. 18_1ff. Adolf Harnack in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften 1900 S. 2ff. (besonders vgl. S. 10 Anm. 5). Weiter vgl. AG. 1_{14} (*σὺν ταῖς γυναιξὶ καὶ τέκνοις* „mit den Frauen und Kindern", also die Frauen weniger betont; bei Agnes Smith Lewis, A Palestinian Syriac Lectionary, in den Studia

Sinaitica VI 1897 S. lxiv fehlen die Frauen ganz) 13_{50} (γυναῖκας + καί, also die gottesfürchtigen Frauen nicht vornehm: „die gottesfürchtigen Frauen und die vornehmen [Frauen]") 17_{4} (ohne τῶν πρώτων „und nicht wenige von den Frauen") $_{12}$ (τῶν Ἑλλήνων [καὶ] τῶν εὐσχημόνων ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἱκανοὶ ἐπίστευσαν: „von den vornehmen Griechen wurden viele Männer und Frauen gläubig") 21_{9} (zwar fünf Tochter erwähnt, aber in einem Nebensatze). Zum Texte: Friedrich Blaß, Acta apostolorum usw., 1895; Theodor Zahn in den Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons IX 1916.

769) AG. 21_{9}. Adolf Harnack, Lukas der Arzt, in den Beiträgen zur Einleitung in das Neue Testament I 1906 S. 108ff.; Franz Dibelius, Zeitschr. f. d. neutest. Wissenschaft XII 1911 S. 327ff.

770) Vgl. meinen Aufsatz in den Neutest. Studien für Georg Heinrici (in Hans Windischs Untersuchungen zum Neuen Testament 6, 1914, S. 140ff.).

771) Ein Zeichen dafür Offb. 2_{20}ff. (ich lese $_{20}$ γυναῖκά σου).

772) Jo. 4_{7} bis $_{42}$.

773) Jo. 11_{5}.

774) Jo. 11_{2} 12_{1} bis $_{8}$. Jo. kennt den Lk. (vgl. Jo. 11_{1} mit Lk. 10_{38}ff.): vielleicht will er Lk. 10_{38}ff. ergänzen.

775) Jo. 20_{1} bis $_{18}$.

776) Jo. 20_{11}.

777) Jo. 20_{16}. Weniger wichtig: Jo. 9_{18} bis $_{23}$ (die Eltern, nicht nur der Vater). Es fällt auf, daß 1. Jo. 2_{12} bis $_{14}$ keine Frauen angeredet sind. Die Herrin 2. Jo. $_{1}$ ist wohl sinnbildlich gemeint.

778) Jo. 1_{13}. Ich bevorzuge die Lesart οἳ . . . . ἐγεννήθησαν „die . . . geboren wurden" und sehe in ihr einen Vergleich zwischen der wunderbaren Geburt Jesu und der Geburt der Gläubigen. Vgl. aber Jo. 6_{42}. — Unsicher ist, ob Offb. 12_{1}ff. auf die Geburt des geschichtlichen Jesus zu beziehen ist.

779) Jo. 2_{1} bis $_{10}$. Jo. 7_{3} bis $_{8}$ stehen freilich nur die Brüder (ohne die Mutter) in Gegensatz zu Jesus (anders Mt. 12_{46}ff.).

780) Jo. 19_{25} bis $_{27}$.

781) Jo. 2_{1} bis $_{10}$. Vgl. Jo. 4_{16} bis $_{18}$ 9_{18} bis $_{23}$ 16_{21}; dazu das Bild von Bräutigam und Braut Jo. 3_{29} Offb. 18_{23} 19_{7} bis $_{9}$ 21_{2}. $_{9}$ 22_{17}.

782) Offb. 14_{4}.

783) Euseb, Kirchengesch. V 1_{17}ff. $_{55}$ (aus dem Jahre 177).

784) Oskar von Gebhardt, Acta martyrum selecta 1902 S. 61ff. (aus dem Jahre 202).

785) Über die Frau in der alten Kirche vgl. (außer Zscharnack, oben Anm. 1): Lydia Stöcker, Die Frau in der

alten Kirche (Samml. gemeinverständl. Vorträge usw. 47) 1907; Hans Achelis, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten 1912; Adolf v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, II, 3. Aufl., 1915 S. 58ff.; Wilh. Braun, Die Frau in der alten Kirche (Zeit- und Streitfragen des Glaubens usw. XIII 5./6., 1919). Für die älteste Zeit: Ernst von Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, sittengeschichtliche Bilder, 1902. Eine Gesamtdarstellung versucht: Rudolf Quanter, Das Weib in den Religionen der Völker unter Berücksichtigung der einzelnen Kulte und Sitten, 2. Aufl. [1920].

Israel Kahan danke ich folgende Ergänzungen. Anm. 45. Für die Zauberei der Jüdinnen ist lehrreich: b. Berachoth 53a. Anm. 56. Gelegentlich werden Mütter im Stammbaum bedeutungsvoller: Kidduschin 4_4. Anm. 57. Die Frage, ob Knaben oder Mädchen besser sind, wird b. Baba bathra 141a breit behandelt. Anm. 117. Zwei Wunder zu Gunsten einer Frau: b. Kethuboth 62b. Anm. 166. Das Bild auch Sifre zu 5. Mo. 3_{26}. Anm. 334. B. Sukka 27a hat ein Jude eine Frau in Tiberias und eine in Sefforis (es handelt sich um zwei der größeren Orte Galiläas). Anm. 443. Über Einschränkung der Todesstrafe bei den Rabbinen: Friedrich Doerr, Der Prozeß Jesu in rechtsgeschichtlicher Beleuchtung 1920, S. 30 Anm. 23. Anm. 544. Nach Mechilta zu 2. Mo. 21_7 S. 242 Winter-Wünsche verkauft der Vater seinen Sohn nicht. Anm. 729. B. Megilla 23a erörtern Tannaiten, ob die Frau aus der Tora vorlesen darf (vgl. Tos. Megilla 4_{11}).

Endlich trage ich nach. Anm. 258. Mohammed gegen die Unzucht von Sklavinnen: Koran, Sure 24_{33}. — Anm. 426. Über das Nichtwiederheiraten der Witwe bei den Germanen: Hans Schreuer, Das Recht der Toten, eine germanistische Untersuchung II (Zeitschr. f. vergleich. Rechtswissensch. XXXIV 1916 S. 27f.). Die Rabbinen verbieten der verwitweten oder geschiedenen Königin, wieder zu heiraten (j. Sanh., wegen 2. Sam. 20_3). Mohammed übernimmt das für seine Frauen (P. L. B. Drach, Du divorce dans la synagogue, Rome 1840, S. 207ff., mit Parallelen aus Altspanien und China). — Anm. 495. Shirley Jackson Case, Divorce and remarriage in the teaching of Jesus (The biblical world XLVI, 1915 S. 18ff.). — Anm. 568. Schreuer a. a. O. S. 21ff.

